



# MARX REVIVAL

Concetti essenziali e nuove letture  
a cura di Marcello Musto

DONZELLI EDITORE



MARX REVIVAL





Concetti essenziali e nuove letture  
a cura di Marcello Musto

DONZELLI EDITORE

Il pianeta è in difficoltà a causa del capitalismo e Marx, libero dalle catene dei «socialismi reali», ritorna a essere scoperto, su scala globale e a tutto tondo, come il pensatore che ne ha fornito la critica più perspicace.

Curato con il consueto rigore da Marcello Musto, considerato tra i massimi studiosi di Marx nel mondo, *Marx revival* costituisce la più completa e aggiornata guida alle idee di Marx che sia stata realizzata in seguito alla caduta del Muro di Berlino.

In questo volume, che riunisce contributi dei più prestigiosi esperti internazionali di Marx – provenienti da numerosi paesi e discipline, e, in gran parte, tradotti per la prima volta in Italia –, si incontrano le più vibranti e provocatorie interpretazioni contemporanee dell'opera marxiana. Esso mostra cosa ha davvero scritto Marx in merito a 22 concetti essenziali, in quali casi la sua analisi va aggiornata in base alle trasformazioni intervenute dalla fine dell'Ottocento e perché egli sia ancora così tanto attuale. In questa ambiziosa opera collettiva vengono affrontati, in modo innovativo, alcuni tra i temi classici della riflessione marxiana (ad esempio, capitalismo, comunismo, proletariato, lotta di classe) e, al contempo, vengono analizzate tematiche (quali ecologia, migrazioni, eguaglianza di genere, nazionalismo e questione etnica) raramente accostate al pensiero di Marx.

Il risultato è un testo indispensabile sia per gli specialisti che credono, erroneamente, di sapere già tutto di Marx sia per una nuova generazione di lettori che ancora non conosce i suoi scritti.

**Marcello Musto** è professore associato di Sociologia teorica presso la York University di Toronto. Tra i suoi libri, tradotti in oltre venti lingue, ricordiamo: *Ripensare Marx e i marxismi* (Carocci, 2011), *L'ultimo Marx, 1881-1883* (Donzelli, 2016) e *Karl Marx* (Einaudi, 2018). È curatore di numerose antologie e volumi collettanei, tra i quali: *Marx for Today* (Routledge, 2012), *Prima Internazionale. Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!* (Donzelli, 2014), *I Grundrisse di Karl Marx* (Ets, 2015), *Karl Marx. Scritti sull'alienazione* (Donzelli, 2018), *Marx's Capital after 150 Years* (Routledge, 2019) e *Karl Marx's Life, Ideas, and Influences* (Palgrave, 2019).

Saggi. Storia e scienze sociali

# MARX REVIVAL

Concetti essenziali e nuove letture

A cura di Marcello Musto

DONZELLI EDITORE

I capitoli 1, 3-6, 9, 10, 12, 15, 17-21 sono stati tradotti da Francesca Antonini;  
i capitoli 7, 8, 11, 14 sono stati tradotti da Manuela Ausilio;  
i capitoli 16, 22 sono stati tradotti da Lorenzo Sabetta.

© 2019 Donzelli editore, Roma  
via Mentana 2b

INTERNET [www.donzelli.it](http://www.donzelli.it)

E-MAIL [editore@donzelli.it](mailto:editore@donzelli.it)

ISBN 978-88-5522-060-6



# Indice

## Prefazione

di Marcello Musto

## Nota all'edizione

### 1. Capitalismo

di Michael R. Krätke

1. Il capitalismo e la sua storia
2. Capitalismo: che c'è in un nome?
3. Le caratteristiche di base del capitalismo moderno
4. Valore, denaro, concorrenza
5. Sfruttamento e accumulazione
6. L'emergere storico e lo sviluppo del capitalismo
7. La critica di Marx al capitalismo moderno

### 2. Comunismo

di Marcello Musto

1. Le teorie dei primi socialisti
2. I limiti dei precursori
3. Dove e perché Marx scrisse sul comunismo
4. Le manchevolezze degli scritti giovanili
5. Comunismo come libera associazione
6. Proprietà collettiva e tempo libero
7. Ruolo dello Stato, diritti individuali e libertà

### 3. Democrazia

di Ellen Meiksins Wood

1. La critica della democrazia di Marx
2. I mutevoli significati della democrazia
3. Marx sulla «democrazia borghese»
4. Dalla politica all'economia politica
5. I limiti politici della democrazia capitalista

### 4. Proletariato

di Marcel van der Linden

1. Il soggetto rivoluzionario

2. La definizione del proletariato
3. L'esclusione del sottoproletariato
4. L'esclusione degli schiavi
5. Conseguenze problematiche
6. In conclusione

## 5. Lotta di classe

di Alex Callinicos

1. Genealogia
2. Articolazione teorica
3. Politica
4. Una valutazione

## 6. Organizzazione politica

di Peter Hudis

1. La base filosofica del concetto di organizzazione di Marx.
2. Sull'organizzazione politica prima e durante le rivoluzioni del 1848
3. Il capitale, la Prima Internazionale e la Comune di Parigi
4. Due concetti di organizzazione: Marx contro Lassalle sul partito
5. Conclusione. Marx contro il post-marxismo sulla questione dell'organizzazione

## 7. Rivoluzione

di Michael Löwy

1. Praxis rivoluzionaria: i primi scritti
2. Rivoluzione come auto-emancipazione: la Prima Internazionale e la Comune di Parigi
3. L'ultimo Marx: Germania e Russia, centro e periferia
4. Dopo Marx

## 8. Lavoro

di Ricardo Antunes

1. Il lavoro come attività vitale umana
2. Il lavoro come attività alienata
3. Lavoro, teoria del valore, feticismo e lavoro associato
4. Il lavoro, oggi

## 9. Capitale e temporalità

di Moishe Postone

1. Introduzione
2. Storia e dominazione
3. Critica e specificità storica
4. La dialettica della mediazione temporale
5. La duplice crisi del capitale
6. Considerazioni conclusive

## 10. Ecologia

di John Bellamy Foster

1. Marx e la terra

2. Critiche del marxismo occidentale alla riflessione di Marx sulla natura
3. La riscoperta dell'ecologia di Marx
4. L'emergere della prassi ecologica marxiana

## 11. Eguaglianza di genere

di Heather A. Brown

1. Marx, genere e femminismo
2. I primi scritti di Marx su eguaglianza di genere ed emancipazione
3. Economia politica, genere e trasformazione della famiglia
4. La dialettica della famiglia precapitalistica
5. Marx e l'eguaglianza di genere oggi: l'interdipendenza dialettica

## 12. Nazionalismo e questione etnica

di Kevin B. Anderson

1. Sfatare un mito
2. La Polonia e la rivoluzione democratica europea
3. Razza, classe e schiavitù nella guerra civile americana
4. Irlanda: la lotta contro l'oppressione nazionale ed etnica
5. Riflessioni per il XXI secolo

## 13. Migrazioni

di Pietro Basso

1. L'emigrazione forzata dei produttori rurali
2. La tratta e il super-sfruttamento degli schiavi neri nelle colonie
3. Le emigrazioni in Europa e dall'Europa
4. Mercato mondiale del lavoro ed esercito industriale di riserva
5. Un processo che è storico-sociale, e non naturale
6. Proletari britannici e proletari irlandesi immigrati
7. Ieri, oggi, domani

## 14. Colonialismo

di Sandro Mezzadra e Ranabir Samaddar

1. Il capitalismo come potenza mondiale e il colonialismo
2. Capitalismo, colonialismo, transizione
3. Rapporti coloniali, questione di classe e contadini
4. La schiavitù
5. Il colonizzato come soggetto politico

## 15. Stato

di Bob Jessop

1. Ci sono elementi essenziali, permanenti e stabili?
2. Tre teorie basilari dello Stato e del potere statale
3. Lo Stato come relazione sociale
4. Marx e la teoria dello Stato oggi

## 16. Globalizzazione

di Seongjin Jeong

1. La globalizzazione secondo Marx
2. Il mercato mondiale e la dialettica del progresso
3. Il mercato mondiale e la critica dell'economia politica
4. Il mercato mondiale e lo Stato
5. Sviluppo diseguale e combinato su scala globale
6. Valore internazionale e sfruttamento
7. La crisi del mercato mondiale
8. Dal mercato mondiale alla rivoluzione mondiale

## 17. Guerra e relazioni internazionali

di Benno Teschke

1. Una scoperta tardiva
2. Il problema generale delle relazioni internazionali nel pensiero di Marx
3. La scommessa iniziale: l'universalizzazione del capitalismo
4. Dalla logica alla storia: l'impatto del 1848 e la guerra di Crimea
5. Storicismo come teoria

## 18. Religione

di Gilbert Achcar

1. L'interesse di Marx verso la religione
2. Marx e la critica hegeliana di sinistra alla religione
3. Verso un'interpretazione materialista della religione
4. L'atteggiamento politico marxiano nei confronti della religione

## 19. Educazione

di Robin Small

1. Il contributo di Marx sull'educazione
2. L'economia politica dell'educazione
3. Istruzione, Stato e società
4. Il curriculum di Marx
5. Gli insegnanti e il loro lavoro
6. Marx e l'educazione oggi

## 20. Arte

di Isabelle Garo

1. Arte e alienazione
2. L'arte e la critica dell'economia politica
3. La rilevanza contemporanea dell'analisi marxiana dell'arte

## 21. Tecnologia e scienza

di Amy E. Wendling

1. Scienza e tecnologia nella ricerca di Marx
2. Macchine comuniste nei Grundrisse
3. Tecnologia e contraddizione nel Capitale
4. L'uso della concezione della tecnologia di Marx

## 22. Marxismi

di Immanuel Wallerstein

1. Le diverse versioni del marxismo
2. La versione del marxismo di Engels
3. Il marxismo sovietico
4. L'egemonia statunitense e la guerra fredda
5. La rivoluzione mondiale del 1968
6. Il crollo dei comunismi

Gli autori

## Prefazione

In seguito alla crisi economica del 2008, Karl Marx è ritornato di moda. Da allora, in numerosi quotidiani, riviste e libri accademici è stato costantemente osservato che il suo pensiero risulta ancora indispensabile per comprendere le contraddizioni del capitalismo e i suoi meccanismi distruttivi. Questo «Marx revival» è andato intensificandosi ulteriormente nel biennio 2017-2018, attraverso le tante iniziative organizzate nel mondo in occasione del 150° anniversario della pubblicazione del *Capitale* e del bicentenario della nascita di Marx.

Nel corso di questo decennio è emerso, inoltre, un ulteriore fenomeno: la riesplorazione del pensiero politico di Marx. La pubblicazione – nell'edizione storico-critica delle opere complete di Marx ed Engels (*Marx-Engels-Gesamtausgabe*, MEGA<sup>2</sup>) – di manoscritti precedentemente sconosciuti e di innovative interpretazioni della sua opera hanno aperto la strada a nuovi orizzonti di ricerca. Testi inediti e nuovi studi teorici pongono in risalto, con maggiore evidenza rispetto al passato, quanto Marx sia stato un autore capace di esaminare le contraddizioni della società capitalista su scala globale e ben oltre il conflitto tra capitale e lavoro. Basti pensare a tutte quelle ricerche che, smentendo quanti hanno assimilato la concezione marxiana della società comunista al mero sviluppo delle forze produttive, hanno evidenziato la rilevanza che Marx assegnò alla questione ecologica. Egli denunciò, ripetutamente, che l'espansione del modo di produzione capitalistico avrebbe inasprito lo sfruttamento non solo del lavoro degli operai, ma altresì delle risorse naturali. Marx si interessò diffusamente anche di migrazione. Dimostrò come le migrazioni forzate, generate dal capitalismo, costituissero un elemento rilevante dello sfruttamento della borghesia e che la solidarietà di classe tra proletari, indipendentemente dalla loro provenienza e senza alcuna distinzione tra la manodopera locale e quella importata, fosse la chiave per combatterlo.



Marx si occupò in modo approfondito di tante altre tematiche, sottovalutate – quando non ignorate – da molti dei suoi studiosi, che rivestono un'importanza cruciale anche nell'agenda politica dei nostri giorni. Tra queste figurano la relazione tra democrazia e libertà individuale, l'eguaglianza di genere, la critica dei nazionalismi, l'analisi delle guerre e delle relazioni internazionali.

Inoltre, Marx intraprese accurate indagini sulle società extra-europee e si espresse con nettezza contro il ruolo distruttivo del colonialismo. Egli criticò anche i pensatori che, nelle loro analisi sulle periferie del mondo, avevano utilizzato le categorie interpretative proprie del contesto europeo. Mise più volte in guardia contro quanti omologavano fenomeni tra loro distinti e manifestò una forte diffidenza, soprattutto in seguito agli avanzamenti teorici cui era giunto negli anni settanta, verso la traslazione di medesime categorie interpretative in ambiti storici e geografici del tutto differenti. Tutto ciò è stato ormai comprovato, nonostante lo scetticismo ancora in voga in alcuni ambienti accademici.

A trent'anni dalla caduta del Muro di Berlino, oggi diventa possibile leggere un Marx molto diverso da quello dogmatico, economicista ed eurocentrico che a lungo ha dominato la scena. Certo, nell'imponente lascito di Marx è possibile rinvenire affermazioni nelle quali si legge che lo sviluppo delle forze produttive conduce alla dissoluzione del modo di produzione capitalistico. Tuttavia, sarebbe errato attribuirgli la tesi che il socialismo si sarebbe realizzato come fatalità storica. Per Marx, al contrario, la possibilità della trasformazione sociale era nelle mani della classe lavoratrice e dipendeva dalla sua capacità di determinare, attraverso la lotta, rivolgimenti sociali e la nascita di un sistema economico-politico alternativo.

Riesaminando le idee di Marx alla luce dei mutamenti successivi alla sua scomparsa, esse si rivelano ancora molto utili non solo per comprendere la società capitalista, ma anche per intendere le ragioni del fallimento delle esperienze socialiste. Per Marx il capitalismo non è un'organizzazione sociale nella quale gli esseri umani, protetti da norme giuridiche imparziali, in grado di garantire loro giustizia ed equità, godono di vera libertà e vivono in una compiuta democrazia. In realtà, essi sono degradati a meri oggetti, aventi la funzione primaria di produrre merci e il profitto altrui. D'altra parte, se il comunismo ambisce ad essere una forma superiore di società, deve rendere possibili le condizioni per il «pieno e libero sviluppo

di ogni individuo». In discontinuità con l'assimilazione tra comunismo e «dittatura del proletariato», propagandata da molti «socialismi reali», andrebbero nuovamente indagate le riflessioni di Marx sulla società comunista quale «associazione di liberi esseri umani». Il modello socialista al quale egli guardava non contemperava uno stato di miseria generalizzata, ma il conseguimento di una maggiore ricchezza collettiva e il soddisfacimento dei bisogni dei singoli.

Questo libro – che raccoglie i contributi di prestigiosi studiosi internazionali – si prefigge di presentare un Marx per molti aspetti differente da quello conosciuto attraverso le correnti dominanti del marxismo novecentesco. Esso muove dal duplice intento di ridiscutere, in modo critico e innovativo, i temi classici della riflessione di Marx e di sviluppare un'analisi approfondita di alcune tematiche fino a oggi ancora non sufficientemente accostate al suo pensiero. Questo volume si offre, dunque, come uno strumento prezioso sia per riavvicinare Marx a quanti ritengono, erroneamente, che sia già stato scritto o detto tutto sulla sua opera, sia per presentare questo autore a una nuova generazione di lettori che non hanno ancora avuto modo di avvicinarsi ai suoi scritti.

Oggi risulta evidente la necessità di aggiornare molto di quanto Marx scrisse oltre centocinquant'anni fa. Al contempo, le fondamenta della sua analisi continuano a offrirci insostituibili armi critiche per ripensare la costruzione di una società alternativa al capitalismo.

Toronto, novembre 2019

M. M.

## Nota all'edizione

Gli scritti di Marx sono stati citati dai volumi della *Marx Engels Opere* (Editori Riuniti, Roma 1972-1990). In questa edizione, però, furono stampati soltanto 32 dei 50 tomi in cantiere e, pertanto, in diversi casi si è rimandato il lettore a edizioni singole degli scritti di Marx.

Per le opere di Marx non tradotte in lingua italiana si è fatto riferimento, a seconda dei casi, alle edizioni *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA<sup>2</sup>) (Dietz-Akademie-De Gruyter, Berlin 1975-); *Marx Engels Collected Works* (Progress Publishers-Lawrence & Wishart-International Publishers, Moskva-London-New York 1975-2005).

Per quanto concerne la letteratura secondaria, i titoli dei libri e degli articoli non pubblicati in italiano, così come le citazioni da essi desunte, sono stati tradotti. Tutti i nomi delle riviste e dei quotidiani menzionati nel libro sono stati indicati in lingua originale.

Nelle citazioni dagli scritti di Marx ed Engels sono stati eliminati i corsivi, e i termini stranieri, salvo casi specifici, sono stati tradotti.

L'indicazione delle date di nascita e morte degli autori e delle figure storiche citati nel libro è stata fornita alla prima occorrenza di ogni capitolo; i pochi casi in cui non è stato possibile risalire ai dati anagrafici sono segnalati con un punto interrogativo tra parentesi.

Il curatore esprime uno speciale ringraziamento a Marianna Matullo che ha collaborato alla preparazione del volume con rigore, competenza e gentilezza.

Marx revival

# 1. Capitalismo

di Michael R. Krätke

## 1. *Il capitalismo e la sua storia.*

Oggi Marx gode, a livello mondiale, della fama di ineguagliato teorico del capitalismo e di suo critico più acuto. Il termine stesso, tuttavia, appare raramente nei suoi scritti. I socialisti francesi lo usavano già negli anni quaranta e cinquanta dell'Ottocento, ma solo per indicare alcuni aspetti di ciò che ora intenderemmo con capitalismo. Quando Pierre Leroux (1797-1871) parlava del capitalismo nel suo opuscolo contro l'economia politica *Malthus e gli economisti, o ci saranno sempre persone povere?*, stava mettendo in luce il potere senza precedenti dei capitalisti nei tempi moderni, e, più specificamente, degli industriali<sup>1</sup>. Louis Blanc (1811-1882) impiegò occasionalmente il termine in varie edizioni del suo libro *L'organizzazione del lavoro*, riferendosi all'«appropriazione del capitale da parte di alcuni ad esclusione di altri»<sup>2</sup>. E Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), nel suo *L'idea generale di rivoluzione nel XIX secolo*, aveva in mente la stessa cosa quando sottolineò il potere dei capitalisti nel mercato immobiliare parigino<sup>3</sup>.

In Germania un fervente critico dell'economia politica classica fu Johann Karl Rodbertus (1805-1875), che parlò per la prima volta del «capitalismo» come di un «sistema sociale»<sup>4</sup>. Albert Schäffle (1831-1903), professore di economia politica liberal-conservatore e uno dei primi «socialisti della cattedra» [*Kathedersozialisten*], fu il primo a contrapporre il capitalismo al socialismo nel titolo di un libro: *Capitalismo e socialismo*. Alludendo a Marx, egli ammise che i socialisti avevano ragione: «l'economia attuale è caratterizzata dal modo di produzione capitalistico», cioè dall'egemonia del «capitalismo»<sup>5</sup>.

Gli economisti politici dell'epoca classica, come Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823), conoscevano da tempo i termini

«capitale» e «capitalista» ma non «capitalismo».

Marx stesso ha usato la parola non più di cinque volte e di sfuggita, e solo nei manoscritti rimasti inediti durante la sua vita. Nei *Manoscritti del 1861-1863*, il termine capitalismo compare solo una volta, in un contesto in cui potrebbe significare tanto la spinta illimitata dei capitalisti ad arricchirsi e aumentare il capitale, quanto l'intero processo di accumulazione del capitale<sup>6</sup>. Nella sua prima stesura del Libro secondo del *Capitale*, composta nel 1865, Marx scrisse della «spinta del capitalismo» [*Trieb des Kapitalismus*] e sottolineò che esso «si sviluppa completamente solo sulla base di questo modo di produzione [capitalista]»<sup>7</sup>. È chiaro cosa intendesse con ciò: la spinta del capitalismo non è altro che la propensione dei capitalisti ad accumulare capitale oltre ogni limite invece di consumare la propria ricchezza e godersi i profitti delle proprie attività imprenditoriali; è un impulso alla creazione di quantità di capitale sempre più grandi, per espandere la scala di produzione e aumentare la produttività del lavoro e, potenzialmente, per determinare la sempre maggiore «sovraproduzione» di merci<sup>8</sup>. In un'ulteriore nota scritta nel 1877, che Friedrich Engels (1820-1895) incorporò nella sua edizione del Libro secondo del *Capitale*, Marx usò nuovamente il termine capitalismo in modo equivoco, riferendosi ora alla «produzione capitalistica», ora al «motivo propulsore» dei capitalisti verso l'arricchimento, ora all'accumulo in contrapposizione al «godimento»<sup>9</sup>.

Nel 1875, nel contesto completamente diverso del suo *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, Marx usò il termine «capitalismo» nel senso oggi familiare, come espressione abbreviata di «modo di produzione capitalistico»<sup>10</sup>, ed è così che ha continuato a definire l'economia moderna fino alla sua morte. Nella lettera agli editori della rivista russa «Otečestvennye Zapiski», scritta nel 1877 ma pubblicata da Engels solo dopo la morte di Marx, egli cercò di correggere la lettura del capitolo sull'accumulazione primitiva nel Libro primo del *Capitale* adottata da alcuni suoi seguaci russi. In questo capitolo non aveva offerto altro che uno «schizzo della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale», e ora si difendeva da un critico che voleva trasformare questo schizzo in una «teoria storico-filosofica della marcia generale»<sup>11</sup>. Nelle bozze della lettera alla socialista russa Vera Zasulič (1851-1919), scritta nel 1881, egli parlava di «sistema capitalistico» (come faceva incidentalmente nell'edizione francese



e nella seconda edizione tedesca del Libro primo del *Capitale*) ma non di capitalismo<sup>12</sup>.

È facile capire perché Marx considerasse il termine «capitalismo» corrotto dal suo uso in un senso prevalentemente moralizzante che dava conto solo di determinati aspetti del sistema economico. L'obiettivo che egli si prefiggeva era quello di identificare e spiegare i fondamenti, gli elementi di base e i processi centrali del modo di produzione capitalistico. Non contento di evidenziare o condannare alcuni degli aspetti più rilevanti della moderna economia industriale, Marx voleva analizzare la sua intera composizione o «struttura interna», le sue «leggi del movimento» e la sua logica di sviluppo. La sua teoria si prefiggeva di includere tanto il sistema capitalista nel suo complesso, quanto le sue singole componenti, rendendo possibile analizzare sia le origini sia lo sviluppo a lungo termine dell'economia e della società moderna (occidentale).

Nel mondo di lingua tedesca, fu Werner Sombart (1863-1941), nel suo libro *Il capitalismo moderno*, a conferire al termine «capitalismo» la dignità e il peso di un concetto accademico<sup>13</sup>. Egli stesso guardava con simpatia al lavoro di Marx e la sua opera suscitò un certo interesse nell'ambito accademico, oltre a contribuire in modo decisivo all'affermazione del termine nel linguaggio quotidiano. Sebbene la parola «capitalismo» fosse entrata nei dizionari francesi e tedeschi già negli anni sessanta e settanta dell'Ottocento, nel mondo anglofono fu presentata al pubblico con qualche resistenza solo durante gli anni ottanta<sup>14</sup>.

## 2. *Capitalismo: che c'è in un nome?*

Negli anni quaranta del XIX secolo, mentre prendeva confidenza con l'economia politica, Marx descrisse il suo oggetto di studio come il modo di produzione borghese, i rapporti di produzione borghesi o il modo di produzione della borghesia. Nei *Grundrisse* lo ha definito il «modo di produzione basato sul capitale», il modo di produzione «dominato dal capitale» o il «modo di produzione del capitale». Dal 1861 in avanti ha usato le espressioni «modo di produzione capitalista», «rapporti di produzione capitalistici» o, persino «produzione capitalista», come abbreviazione. Nel Libro primo del *Capitale* si riferiva parimenti al «modo di produzione capitalistico». Fin dall'*incipit* del primo capitolo, egli

chiariva che il suo oggetto di studio non era solo l'economia capitalista, ma il più ampio quadro delle «società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico»<sup>15</sup>. Di conseguenza, si può scoprire e si scoprirà che nella sua analisi economica del capitalismo moderno Marx ha affrontato molto più che semplici «rapporti di produzione» o «rapporti di scambio». Egli si è concentrato e ha studiato le varie forme di prassi (o azione e interazione) – le varie forme di lavoro, le forme di scambio, le forme di organizzazione, le forme di concorrenza – nonché le diverse forme di pensiero che determinano le categorie fondamentali condivise dagli agenti pratici e dagli osservatori scientifici (gli economisti politici) che vivono nel contesto capitalistico. La sua teoria del capitalismo, come delineata nel *Capitale* e in altri scritti, ha un campo di applicazione più ampio di qualsiasi altra teoria economica: va ben oltre il semplice «modo di produzione» o i «rapporti di produzione» nel capitalismo, e travalica l'intero sistema economico. La struttura più ampia della moderna società «borghese», le relazioni sociali fra i suoi membri a livello di singola impresa, di famiglia o di mercato, i loro rapporti di dominio e di autorità, i loro conflitti e le loro lotte, i loro rapporti di cooperazione e di concorrenza: tutto ciò appartiene alla teoria generale del capitalismo che Marx aveva delineato. In effetti, la sua teoria critica del capitalismo è stata ispirata e informata dal programma di ricerca che aveva delineato insieme a Engels ne *L'ideologia tedesca*. In linea con quella che chiamavano la «concezione materialistica della storia», l'economia capitalista avrebbe inevitabilmente plasmato e pervaso la società moderna, creando un «regime capitalista» onnicomprensivo.

Per gli economisti classici, le grandi classi della società moderna (capitalisti, proprietari terrieri, lavoratori) erano pertanto un dato di fatto, così come i mercati, il denaro, le manifatture o le banche. Per Marx, tuttavia, la struttura di classe della società moderna era diversa da tutte le precedenti strutture di disuguaglianza sociale; le sue caratteristiche specifiche dovevano essere accuratamente studiate, e non date per scontate. Solo nell'ultimo (incompiuto) capitolo del Libro terzo del *Capitale* troviamo un frammento in cui egli pone esplicitamente la domanda: «che cosa costituisce una classe?»<sup>16</sup>. La risposta a questa domanda, non fornita da Marx, sarebbe estremamente complessa, poiché egli considerava le «classi della società moderna» come classi basate sul «modo di produzione capitalistico»<sup>17</sup>. In primo luogo, era necessario comprendere tutte le

caratteristiche essenziali di questo modo di produzione; solo allora si sarebbe potuto rispondere alla domanda e spiegare le relazioni e le interazioni (incluso lo schema delle «lotte di classe») tra queste caratteristiche.

Dagli anni quaranta in poi, Marx definì la sua teoria del modo di produzione capitalista una «critica dell'economia politica». Nei suoi scritti economici – dai primi manoscritti dei primi anni quaranta dell'Ottocento alle ultime bozze degli inizi degli anni ottanta – egli elaborò la prima e più importante critica degli economisti politici classici. Con alcune eccezioni evidenziate e lodate da Marx, essi mancavano del senso della storia ed erano inclini a vedere il modo di produzione capitalistico come l'ordine naturale degli affari economici, ovverosia come l'ordine economico più adeguato alla «natura umana». In netto contrasto con questa visione, Marx considerava il capitalismo come un ordine economico storicamente determinato, un sistema economico che aveva un inizio e che avrebbe avuto una fine. Qualsiasi vera teoria del capitalismo doveva rivelare e dimostrare le sue specificità storiche in quanto ordine economico e sociale; qualsiasi critico del capitalismo doveva concentrarsi su ciò che era specifico dell'epoca capitalista e di quell'epoca sola.

Di conseguenza, Marx si astenne dal trattare la produzione, il lavoro o gli scambi in generale e derise quegli economisti (in particolare gli economisti tedeschi) che indulgevano in tali esercizi. Soffermarsi sulle poche «determinazioni comuni a tutti i livelli di produzione» non avrebbe fatto altro che fornire oziose generalizzazioni e quel genere di «momenti astratti [...] con i quali non viene compreso nessun livello storico concreto della produzione»<sup>18</sup>. Un tale modo di procedere non poteva che offuscare, e alla fine cancellare, le specificità storiche del capitalismo moderno. Tuttavia, per far risaltare chiaramente queste caratteristiche peculiari, è stato necessario superare un'evidente difficoltà: le categorie di base relative al modo di produzione capitalistico (merce, scambio, denaro, mercati, commercio, persino capitale e lavoro salariato, nonché proprietà fondiaria, proprietà immobiliari, credito e banche) erano state usate molto prima dell'epoca del capitalismo moderno (e i rispettivi rapporti economici erano già esistiti in una forma o nell'altra). In realtà, esse si erano manifestate in combinazioni varie, sebbene non nelle stesse forme o nelle stesse combinazioni realizzatesi nell'era moderna. Il compito della teoria del capitalismo moderno era quindi quello di far emergere i tratti distintivi di

tali relazioni, e delle corrispondenti categorie, nell'ordine economico e sociale capitalista.

Marx ha trattato brevemente «la merce in quanto tale» e il «denaro in quanto tale» o in generale, per citare due degli esempi più famosi del *Capitale*. Egli ha anche formulato alcune riflessioni sul processo del lavoro umano in generale. Ma la vera essenza della sua esposizione e argomentazione è sempre stato l'assunto secondo cui le categorie economiche «portano le tracce della loro storia»<sup>19</sup>. Tenendo conto di ciò, Marx ha cercato di identificare e mappare le caratteristiche specifiche, financo uniche, proprie delle merci, del denaro, degli scambi di mercato, del lavoro salariato, della produzione, del consumo, della crescita economica e così via nel capitalismo moderno. Non vi è teoria del capitalismo senza alcune «leggi» causali o funzionali. Ma per Marx, tutte queste leggi o tendenze potevano essere generali solo nel senso che erano valide per tutti i tipi di capitalismo all'interno dell'economia mondiale capitalista, sia per la sua storia passata che per tutto il tempo della durata dell'epoca capitalista. Le «leggi» generali dell'ordine economico capitalista sono rimaste leggi *storiche*, in contrasto con le «leggi della natura» sovrastoriche o astoriche, nonché con l'ordine «naturale» economico o «stato di natura» della vita economica che molti economisti classici e neoclassici avevano in mente.

### *3. Le caratteristiche di base del capitalismo moderno.*

Nel *Capitale* Marx ha fornito brevi descrizioni di quelle che, a suo avviso, erano le caratteristiche cruciali del capitalismo in quanto sistema economico. Alla fine del Libro terzo del *Capitale*, nell'ultima sezione dedicata a «I redditi e le loro fonti», egli ha brevemente descritto alcuni degli elementi principali che hanno differenziato il capitalismo da tutti gli altri «modi di produzione» storici. La prima caratteristica era che tutta la produzione era produzione di merci; tutti i prodotti erano fabbricati come merci e assumevano la forma delle merci. La produzione di merci in quanto tale era molto più antica e diffusa del capitalismo. Ciò che distingueva il capitalismo, tuttavia, era «il fatto che il carattere prevalente e determinante del suo prodotto è quello di merce»<sup>20</sup>. Nel modo di produzione capitalistico, ogni prodotto viene trasformato in merce e ogni tipo di produzione è trasformata in produzione di merce, una volta che i mezzi e le condizioni di

produzione di base (di qualsiasi produzione) sono stati trasformati in merci. Il ruolo cruciale è riservato alla forza-lavoro umana. Una volta che questa è stata trasformata in merce, ogni prodotto del lavoro umano diventa una potenziale merce. Nel capitalismo, la produzione di merci diventa universale, la «forma generale di produzione»<sup>21</sup>.

Va osservato che in questa descrizione Marx ha esplicitamente formulato la distinzione chiave tra la produzione di «merci» e «merci come prodotto del capitale». Entrambe le categorie sembrano coesistere nel modo di produzione capitalistico, ed entrambe sono essenziali per cogliere il carattere specifico del capitalismo come modo di produzione. Nell'ultimo capitolo della prima versione del Libro primo del *Capitale*, Marx ha chiarito ulteriormente le caratteristiche specifiche della «merce come prodotto del capitale». Tali merci sono diverse: 1) sono prodotti di massa, non prodotti singoli, e sono chiaramente prodotti di lavoro sociale e organizzato su larga scala; 2) sono prodotti per un mercato di massa, non per singoli clienti; 3) rappresentano il valore del capitale utilizzato nella loro produzione più il plusvalore creato nel processo medesimo. Per i produttori e per i proprietari, queste merci sono importanti solo nella misura in cui possiedono un certo valore e un plusvalore da realizzare sul mercato. Pertanto, la definizione più precisa del capitalismo moderno non dovrebbe essere la «produzione di merci mediante merci», ma, piuttosto, la «produzione di merci come prodotto del capitale mediante merci come prodotto del capitale». Le merci e le merci come prodotto del capitale entrano nel mercato e devono passare attraverso il processo di circolazione. Come afferma Marx, esistono diversi processi definiti mediante «un processo sociale determinato, che i prodotti devono compiere e durante il quale assumono caratteri sociali determinati»<sup>22</sup>, trasformandoli in merci come prodotto del capitale.

La seconda caratteristica del modo di produzione capitalistico è il dominio del capitale, da distinguere dal dominio dei capitalisti. Nel capitalismo, e solo nel capitalismo, tutta la produzione di merci è solo un mezzo per un fine dominante generale, la produzione di plusvalore. Questo è lo «scopo diretto e [il] motivo determinante della produzione»<sup>23</sup>. Come sottolineato da Marx, il capitale (o il rapporto capitale/lavoro salariato) è il rapporto dominante della produzione nel capitalismo. Tutta la produzione capitalistica è produzione di valore e, in particolare, di plusvalore. Una volta prodotto e realizzato, il plusvalore consente e obbliga la formazione di

nuovo capitale, in modo che, alla fine, il capitale produca capitale e sempre più capitale. Nella seconda parte della sua sintesi, quindi, Marx ha ricapitolato brevemente il suo concetto di capitale come relazione storicamente specifica di produzione. Il capitale, come ha sottolineato nel suo *magnum opus*, «non è una cosa, ma un rapporto sociale fra persone mediato da cose»<sup>24</sup>.

L'unico rapporto tra persone ricordato da Marx nella sua descrizione era il rapporto tra capitale e lavoro salariato, o tra i capitalisti in quanto portatori e proprietari di capitale e i lavoratori salariati in quanto portatori di lavoro salariato e proprietari della loro unica merce, la loro forza-lavoro. Il capitale, per diventare e rimanere capitale, deve essere valorizzato, occorre incrementarne il valore e accrescerne la quantità. Pertanto, il capitale non dovrebbe essere inteso come una cosa, ma come un processo in corso nel tempo e nello spazio, il processo di produzione e di appropriazione del plusvalore, della realizzazione di plusvalore e dell'accumulazione di capitale nonché della trasformazione di plusvalore in nuovo capitale (riproduzione estesa del capitale su scala sociale). La riproduzione dei lavoratori salariati come lavoratori salariati è una parte necessaria di questa produzione complessiva<sup>25</sup>.

La descrizione di Marx è davvero molto breve. Se dovessimo accontentarci di questo, il suo concetto di capitalismo si ridurrebbe a due sole componenti: produzione di merci e rapporto capitale/lavoro salariato. Ma ovviamente c'è molto di più e la sintesi di Marx ci indirizza in realtà verso tutta una serie di elementi chiave per una corretta comprensione della sua teoria del capitalismo moderno.

#### 4. *Valore, denaro, concorrenza.*

Se, come dice Marx, il capitalismo tende a diventare la «forma assoluta»<sup>26</sup> della produzione di merci, ne consegue che il capitalismo si trasformerà in un modo di produzione completamente «fondato sul valore»<sup>27</sup>. È solo nel capitalismo che i rapporti di produzione e di scambio (o rapporti di mercato) – in linea di principio, tutte le relazioni economiche – sono completamente pervasi e dominati dal rapporto specifico tra persone economicamente attive che Marx ha indicato come relazione di «valore». Il valore era un concetto base per Marx. Senza di esso, né lo scambio di merci



né il denaro né il capitale erano concepibili, e neanche si potrebbe comprendere il concetto di plusvalore. Tuttavia, ciò che colpisce maggiormente della teoria di Marx è il legame fra valore e capitalismo. Come ha sostenuto nei tre volumi del *Capitale*, le forme di valore possono esistere semplicemente attraverso lo scambio di merci sul mercato. Ma la vera essenza del valore (il lavoro sociale come astrazione socialmente valida – o «lavoro astratto») raggiunge la piena esistenza e acquisisce rilevanza economica pratica solo grazie allo sviluppo del modo e dei metodi di produzione tipicamente capitalistici, cioè in un regime di produzione industriale in serie. Inoltre, solo allorché si dia sempre e ovunque libera concorrenza tra i capitali e solo se tali capitali possono circolare liberamente tra i vari settori, solo allora, come supponeva Marx, è possibile che il valore di ogni merce sia determinato dalla quantità media di lavoro sociale necessario per riprodurlo nelle condizioni tecnologiche che prevalgono in media in ogni settore.

Contrariamente a molti economisti classici, Marx non affermava che le relazioni di valore regnassero incontrastate in epoche pre-capitaliste e che avessero perso la loro importanza nel contesto del capitalismo moderno. A suo parere, è stato quando il modo capitalista ha conquistato tutte le sfere della produzione che la «legge del valore» è diventata pienamente valida per tutte le transazioni di mercato che coinvolgono merci e merci come prodotti del capitale.

È vero che le famose forme di valore (dalla forma di valore semplice alla forma di denaro analizzata da Marx nel primo capitolo del Libro primo del *Capitale*) sono emerse e si sono pienamente sviluppate molto prima dell'ascesa della modernità capitalistica; tuttavia, è nel capitalismo moderno che, per la prima volta, incidono sui pensieri e sulle azioni di tutti e che assumono la «solidità di forme naturali della vita sociale» o, in quanto categorie, diventano «forme di pensiero socialmente valide, e quindi oggettive»<sup>28</sup>. Solo nel capitalismo moderno il carattere duplice del lavoro umano produttore di merci diventa dominante: da un lato, si ha il lavoro utile e concreto che produce cose utili o valori d'uso; dall'altro, il lavoro sociale astratto, basato sull'uguaglianza sociale di tutti i produttori di mercato e che produce cose per il loro valore di scambio. Una volta che il valore e la qualità produttrice di valore del lavoro sociale sono saldamente stabiliti, è possibile estendere e intensificare oltre i limiti tradizionali la divisione sociale del lavoro nella forma storica di una divisione del lavoro

tra produttori privati che creano merci per il mercato. Per ora la legge regolatrice del valore determina la coerenza sociale tra produttori indipendenti, nonostante tutti gli accidenti e le fluttuazioni irregolari degli scambi di mercato.

Il denaro prevale quando e dove prevale il valore. È solo nel capitalismo, tuttavia, che il denaro prevale in quanto relazione sociale. Il capitalismo è il primo ordine economico storico (e il primo ordine sociale) in cui tutti gli scambi di merci si trasformano in un vero e proprio processo di «circolazione delle merci» che è dominato in ultima analisi dalla «circolazione monetaria»<sup>29</sup>. Le interazioni economiche vengono pienamente monetizzate e sono sempre mediate da transazioni monetarie. La vita di ogni giorno, ben oltre il regno delle azioni di mercato, è pervasa dal denaro come mezzo e motivo dell'azione economica. Nelle società capitaliste ognuno diventa proprietario di denaro e utilizzatore di denaro; il denaro si rivela l'elemento chiave di tutti i rapporti sociali. D'altra parte, il capitalismo fa proprio il sistema monetario che ha trovato come già dato nelle sue prime fasi e lo guida nel suo sviluppo storico verso qualcosa di diverso. In primo luogo, esso genera un sistema monetario a tutti gli effetti, in cui la moneta, sul lungo termine, tende a essere sostituita dal credito, in modo da realizzare il primo sistema creditizio compiuto della storia e da trasformare il capitalismo in un'economia del credito sotto tutti gli aspetti. In secondo luogo, la circolazione del denaro viene dominata dai movimenti di capitali. La circolazione (o, più specificamente, i circuiti e i giri d'affari) del capitale determinano la circolazione del denaro in un'economia capitalista, e il denaro circolante risulta vieppiù essere solamente un'altra forma di capitale, il capitale monetario. Il Libro secondo del *Capitale* è ampiamente dedicato all'analisi di questo grande cambiamento e delle sue implicazioni.

Il capitalismo è il primo ordine economico dominato sotto tutti gli aspetti dal denaro, ed è con il denaro che il movimento del capitale inizia e finisce. Nella sua forma più elementare e superficiale, il capitale può essere semplicemente considerato un processo temporale che da una determinata quantità di denaro porta a una quantità maggiore di denaro (M-M'), qualunque sia la fonte o la ragione di tale aumento. In termini di mercato, come dice Marx nel Libro primo del *Capitale*, il processo appare come una serie di scambi: denaro contro merci e merci contro denaro, più denaro: M-C-M'. Già nella sua forma elementare questo processo rivela due

caratteristiche salienti del capitale: 1) la sua continua «metamorfosi» mentre passa da una forma di valore (la merce) a un'altra (il denaro) e ritorno; 2) una modifica della quantità di valore in questione. Ancor prima dell'avvento del capitalismo, i capitalisti cercavano di arricchirsi e accrescere il valore del loro capitale.

È tuttavia solo nel capitalismo moderno che questo arricchimento si trasforma in un'impresa sistematica e, in linea di principio, senza fine. Ogni capitalista potrebbe andare in bancarotta, i singoli capitali potrebbero perdere il loro valore o scomparire del tutto, ma il capitale in quanto relazione sociale, il capitale in generale, sopravvivrà finché il processo di aumento del valore (e quindi l'arricchimento dei capitalisti) continuerà. Una volta che il denaro si è completamente sviluppato ed esiste indipendentemente da particolari scambi relativi a merci particolari, una volta che il denaro ha acquisito il carattere di «denaro in quanto denaro», come diceva Marx<sup>30</sup>, il perseguimento della ricchezza cambia. Coloro che desiderano arricchirsi sono ora in grado di acquisire ricchezza sociale astratta (valore) in una forma astratta e duratura (denaro). Non c'è limite a questo accumulo di ricchezza astratta. Quindi il perseguimento della ricchezza, l'acquisizione di quantità sempre maggiori di ricchezza astratta sotto forma di denaro, diventa un fine in sé e si trasforma in un processo infinito, senza una misura e senza un obiettivo intrinseci. I capitalisti acquistano una nuova logica e un motivo generale per tutte le loro azioni economiche: la valorizzazione del capitale, la trasformazione di una determinata quantità di ricchezza (in forma monetaria) in un movimento senza fine che comporta l'aumento e la crescita della ricchezza o del valore astratti.

Cosa rende i capitalisti moderni diversi da chiunque altro cerchi di accumulare una fortuna o di arricchirsi? Essi tentano, con successo, di entrare nel processo di creazione del valore stesso, cioè di prendere il controllo della produzione di merci e di assumere il comando del lavoro sociale di altre persone al fine di produrre più valore. Di conseguenza, sotto il controllo e il comando dei proprietari di capitali, il processo di produzione delle merci e di creazione del valore si trasforma in un processo di produzione specificamente capitalistico. In questo tipo di produzione, l'obiettivo è l'aumento senza limiti del valore originario della produzione di capitale e un valore sempre maggiore per trasformare il capitale in capitale sempre più grande. Ne consegue che i capitalisti che si rivolgono alla

produzione di merci al fine di valorizzare il loro capitale perseguiranno la produzione senza fine di quantità sempre maggiori di merci e quantità sempre maggiori di valore, controllando processi di produzione sempre più grandi e comandando quantità sempre maggiori di lavoro sociale.

### *5. Sfruttamento e accumulazione.*

In che modo la produzione di merci può trasformarsi in un processo di valorizzazione che aumenta continuamente il valore del capitale? Marx ha trovato la risposta nel concetto di plusvalore e nel processo di sfruttamento dei lavoratori salariati. Supponendo che i lavoratori salariati siano assunti da capitalisti che pagano loro il salario corrente e non li imbrogliano, essi sono in grado (almeno al di sopra di un certo livello di produttività) di produrre un valore superiore a quello dei loro salari durante il periodo di tempo per il quale cedono il controllo della loro forza-lavoro a un capitalista. Supponendo ancora che tutti i lavoratori salariati producano merci al loro valore sociale e che i loro salari siano uguali al valore della loro forza-lavoro, una parte considerevole del valore prodotto dal loro lavoro giornaliero o settimanale risulta essere plusvalore. Al fine di appropriarsi di quel plusvalore (e di valorizzare il suo capitale), ogni capitalista deve organizzare il processo di produzione delle merci nel suo particolare campo o ramo nel modo più efficace ed efficiente possibile. Ogni capitalista deve far lavorare i salariati che assume nel modo più efficace ed efficiente possibile. Per far sì che essi producano plusvalore e in quantità sempre maggiori, deve cambiare l'intero processo lavorativo. In primo luogo, deve far lavorare gli operai salariati più a lungo e/o deve far svolgere loro più lavoro (o lavoro di maggiore intensità o complessità) nello stesso arco temporale. In secondo luogo, egli deve incrementare la produttività del loro lavoro, in modo che essi producano quantità maggiori di merci nello stesso periodo di tempo. Di conseguenza, l'analisi di Marx del processo di produzione sotto il regime del capitale si è concentrata sui metodi con cui i capitalisti cercano di accrescere la produzione di plusvalore dei propri dipendenti. Inventando e applicando questi metodi di produzione di plusvalore «assoluto» e «relativo» in modi sempre più astuti e sistematici, i capitalisti cambiano il mondo della produzione delle merci. Il capitale diventa «capitale industriale», mentre i lavoratori salariati

diventano la moderna classe lavoratrice degli operai industriali o di fabbrica.

Perseguendo il loro bisogno di aumentare la produzione di plusvalore e di sfruttare i lavoratori salariati in modo più efficiente, i capitalisti danno vita a un nuovo modo di produzione industriale: il mondo della manifattura e dell'industria su larga scala, ovverosia il sistema delle fabbriche. Essi portano tutto all'estremo: la specializzazione dei lavoratori e degli strumenti, la divisione del lavoro all'interno delle manifatture e delle fabbriche, l'uso dei macchinari, la specializzazione dei macchinari, la subordinazione dei lavoratori a interi sistemi di macchinari, lo sviluppo delle fabbriche in complessi e distretti industriali. I capitalisti prolungano sistematicamente la giornata lavorativa, intensificano il lavoro oltre ogni limite e aumentano la produttività del lavoro con tutti i mezzi possibili. Diventano ingegnosi e innovativi, sfruttano le intuizioni della scienza e della tecnologia moderne, iniziano a integrare la tecnologia e la scienza al sistema industriale, organizzano e riorganizzano i processi di produzione in una frenesia senza fine. La produzione industriale di massa nel sistema di fabbrica era al centro dell'interpretazione marxiana del capitalismo come modo di produzione storicamente specifico. Egli era affascinato dall'«impatto rivoluzionario» della moderna industria su larga scala sull'artigianato, la manifattura e le industrie domestiche tradizionali e aveva previsto la tendenza all'automazione e alla meccanizzazione dell'agricoltura.

Nell'ottica di Marx, il capitalismo industriale doveva la sua dinamica senza precedenti a due fattori. La prima era la lotta tra i datori di lavoro capitalisti che cercavano di sfruttare i loro lavoratori nel modo più efficiente possibile e i lavoratori salariati che si opponevano con tutti i mezzi possibili a questa spinta verso la massimizzazione dello sfruttamento della loro forza-lavoro – una lotta combattuta in parte attraverso le nuove invenzioni, il ricorso a nuovi macchinari, la riorganizzazione del processo lavorativo e la sostituzione delle competenze e dell'esperienza dei lavoratori con dispositivi meccanici o automatici di ogni tipo. Il secondo fattore è rappresentato dalla lotta fra gli stessi capitalisti, in un processo di concorrenza sempre più violenta sul mercato e oltre il mercato. Marx non si unì al coro dei critici contemporanei della concorrenza, né seguì quelli che ne esaltavano le virtù. Dato che il capitale poteva esistere solo sotto la forma di molteplici capitali posseduti da molteplici capitalisti (sebbene il

capitale in generale e la classe capitalista avessero una realtà propria), la competizione tra loro era inevitabile.

L'eterna concorrenza tra capitalisti industriali è stata fondamentale per l'affermazione dei cambiamenti tecnologici e organizzativi nel sistema industriale. Chi avesse sfruttato meglio i suoi lavoratori, fosse stato più innovativo e più in grado di introdurre e applicare tecnologie avanzate, fosse stato più veloce e più intelligente nel riorganizzare interi impianti e fabbriche sarebbe risultato vincitore. Chi avesse avuto le migliori prestazioni sul mercato e fosse stato in grado di spostare grandi quantità di capitale più rapidamente tra i settori dell'industria avrebbe vinto.

Grazie al conflitto tra capitalisti e lavoratori salariati e alla competizione tra capitalisti, il moderno capitalismo industriale è diventato il modo di produzione più dinamico, mutevole, innovativo e progressista della storia, ma anche il più dirompente e, per molti aspetti, il più distruttivo. La dinamica del capitalismo ha potuto svilupparsi in tutta la sua larghezza, lunghezza e profondità una volta pervasa la produzione sociale, trasformandola in produzione industriale di massa e conquistando, trasformandoli, i mercati. Questo è un aspetto chiave della teoria del capitalismo di Marx, che evidenzia la sua prepotente dinamica intrinseca, il suo carattere «rivoluzionario» che stimola il cambiamento economico e sociale su una scala e a una velocità senza precedenti. È facile capire da dove derivi il grande impatto della dinamica del capitale industriale. Il risultato del processo di valorizzazione è una quantità di plusvalore fatta propria dai capitalisti impegnati nella produzione industriale. Questi usano la loro accresciuta ricchezza in diversi modi. Secondo Marx, la scelta per i capitalisti era ovvia: essi potevano spendere la ricchezza aggiuntiva e smettere di agire come capitalisti oppure potevano agire come capitalisti e trasformare il plusvalore che avevano guadagnato in capitale aggiuntivo.

Trasformare il plusvalore in nuovo capitale accumulato è il logico risultato del processo di valorizzazione. Quindi il perseguimento della ricchezza astratta nel capitalismo si trasforma in un processo illimitato e senza fine di accumulazione del capitale, poiché il capitale produce sempre più capitale. L'accumulazione include la riproduzione delle componenti materiali del capitale industriale, del denaro investito, ma anche del capitale in quanto relazione sociale. I capitalisti escono dal processo come agenti più ricchi e potenti, possedendo un capitale sempre più grande, mentre i lavoratori salariati ne escono poveri e senza proprietà come prima,



dipendenti dalla classe dei capitalisti per quanto riguarda sia il lavoro sia il reddito e ancora di più sotto il dominio di capitali sempre più grandi. Per i capitalisti, l'accumulazione del capitale non ha una fine o una misura intrinseca. Nessun capitale può mai essere abbastanza grande. C'è solo un limite esterno alla quantità di capitale che un capitalista può possedere, ovverosia la dimensione del capitale posseduto dai suoi concorrenti. Poiché ogni capitalista accumula per tenere il passo con il tasso di accumulazione dei suoi concorrenti, l'accumulazione continuerà a un ritmo accelerato; questo processo di accumulazione «accelerato» in cui tutti i capitalisti riorganizzano i processi di produzione che controllano e competono l'uno con l'altro, introducendo nuove tecnologie e sostituendo i macchinari nei loro impianti a velocità sempre maggiore, costituisce il culmine (pianificato) dell'analisi marxiana del processo di accumulazione nel Libro primo del *Capitale*<sup>31</sup>. In questo processo, il capitale non viene riprodotto solo su una scala in continua espansione; esso subisce anche continui cambiamenti misurabili in termini sia di tecnologia che di valore.

Altri due cambiamenti epocali derivano dalla dinamica intrinseca del capitalismo moderno. I capitalisti, nella loro ricerca di ricchezza sempre più astratta, devono spingersi oltre tutti i confini, ignorando e superando tutti i limiti tradizionali, travolgendo e distruggendo tutto ciò che potrebbe trovarsi sulla loro strada. Maggiore è il potenziale guadagno (il potenziale tasso di profitto), più spietatamente i capitalisti sono pronti ad abbattere gli ostacoli che si frappongono al movimento del capitale. Capitale e capitalisti si espandono in tutte le direzioni, allargando i mercati e la gamma e la portata della produzione, entrando in nuovi campi di produzione e appropriandosi di risorse naturali, terra e forza-lavoro ovunque li trovino. Ciò che Marx nei *Grundrisse* chiamava la «tendenza a propagare la produzione» inerente al capitalismo moderno si materializza nell'espansione del modo di produzione capitalistico da una regione o un territorio a un altro, nella creazione di un mercato mondiale. «La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale»<sup>32</sup>. Il capitale si sforza di produrre al livello più ampio possibile, per tutto il mondo, e di sfruttare tutte le risorse del mondo. I capitalisti concorrenti di diversi paesi ampliano il campo d'azione del mercato e la gamma della produzione oltre i confini regionali e nazionali. Essi trasformano quindi il capitalismo in un sistema mondiale (un sistema non solo di commerci e scambi, ma anche, in definitiva, di produzione e

riproduzione) che alla fine comprenderà l'intero globo e trasformerà tutte le persone e tutti i paesi in parti dello stesso ordine. L'impulso permanente a espandere i mercati esistenti e ad aprirne di nuovi e più grandi, nonché ad avanzare verso nuovi settori e aree industriali, alimenta costantemente l'impulso intrinseco verso l'aumento della produttività del lavoro e verso lo sfruttamento della forza-lavoro umana.

Il capitalismo mostra forme di movimento storicamente specifiche e segue traiettorie di sviluppo storicamente specifiche. Molte di queste forme di movimento furono descritte e indagate per la prima volta da Marx. Gli esempi più eclatanti si possono trovare nel Libro secondo del *Capitale*, in cui Marx ha analizzato le diverse forme del circuito del capitale e la forma e il meccanismo del suo *turnover* periodico<sup>33</sup>. Queste forme specifiche di movimento riguardano ogni singolo capitale industriale. Per quanto riguarda il capitale sociale nel suo insieme (il capitale di un intero paese, per esempio), Marx ha identificato un'altra forma storicamente specifica, il moderno ciclo economico o ciclo d'affari, da lui ribattezzato ciclo industriale.

Questo fenomeno, ampiamente studiato da Marx dalla fine degli anni quaranta in poi, si distingue per essere la caratteristica dominante del moderno capitalismo industriale. Sono il sistema di fabbrica e la sua straordinaria capacità di espandere la scala di produzione in breve tempo, insieme alla crescente dipendenza dal mercato mondiale, a dare origine a questa specifica forma di movimento. Nel Libro primo del *Capitale*, Marx ha sostenuto che «la vita dell'industria si trasforma in una serie di periodi di vitalità media, prosperità, sovrapproduzione, crisi e stagnazione»<sup>34</sup>. Questo ciclo di espansioni rapide, eccessi e contrazioni della produzione industriale e dei mercati si ripete all'infinito. Questo percorso caratteristico dell'industria moderna, che prende la forma di un «ciclo decennale [...] interrotto da piccole oscillazioni»<sup>35</sup> dipende da molte condizioni preliminari. Ciò che consente ai singoli capitalisti di utilizzare parti del capitale sociale totale, indipendentemente dal tasso e dalla quantità di accumulo che sono in grado di realizzare da soli, sono la costante rigenerazione di un esercito industriale di riserva (una popolazione in eccedenza di lavoratori disoccupati o sottoccupati) e lo sviluppo del sistema di credito. La forma caratteristica del ciclo industriale, secondo Marx, è dunque strettamente legata ai cicli di occupazione e disoccupazione, nonché ai cicli del credito e degli investimenti. Il capitalismo, secondo Marx, è il

primo modo storico di produzione ad avanzare secondo questo peculiare modello ciclico di crescita. Il capitalismo nel suo insieme si muove in tali cicli periodici poiché genera non solo crisi parziali, ma anche crisi generali di sovrapproduzione di merci e di accumulazione eccessiva di capitale. Le crisi generali (un fenomeno contestato ai tempi di Marx così come ai nostri giorni) sono il momento decisivo e determinante del ciclo industriale. Dal momento che il capitalismo si muove da una crisi all'altra e che le crisi si verificano su scala sempre più grande, trasformandosi in «crisi del mercato mondiale», il ciclo industriale dovrebbe essere trattato come un ciclo di crisi.

Ultimo aspetto, ma non meno importante, nel Libro terzo del *Capitale*, Marx vedeva il capitalismo come un «mondo stregato e capovolto» [*verzauberte und verkehrte Welt*]<sup>36</sup> che gli attori economici percepivano attraverso le lenti di forme economiche molto peculiari. Essi erano posseduti da uno strano tipo di feticismo o da una varietà di «folli», «assurde» o «illusorie» forme di pensiero. Tali forme mondane di pensiero economico riapparivano nelle categorie dell'economia politica, cosicché gli economisti politici, nonché i capitalisti e gli operai reali, vivevano sotto l'incantesimo di queste mistificazioni. Sin dall'inizio, con la sua famosa analisi del feticismo del mondo delle merci, Marx ha cercato di decifrare le misteriose caratteristiche proprie delle forme di interazione economica nel sistema capitalistico. Un esempio famoso (che, con sua grande costernazione, fu ampiamente trascurato dai suoi seguaci) era rappresentato dal fatto che la forma salariale conferiva al valore della forza-lavoro delle merci l'aspetto di qualcosa di completamente diverso, il valore del lavoro o il prezzo del lavoro. In questa forma e nel linguaggio e nel pensiero economico condiviso da capitalisti e lavoratori, il fatto stesso dello sfruttamento veniva offuscato e scompariva dalla coscienza delle parti coinvolte. Queste forme misteriose (dalla forma di merce, o forma di valore, alla forma di denaro e molte altre) costituiscono tutto un mondo di «mistificazioni».

Marx non si limitò all'analisi del feticismo delle merci nel primo capitolo del Libro primo del *Capitale*, ma portò avanti questo tentativo in tutti e tre i libri. In particolare, egli fece di tutto per dimostrare come e perché il capitale – il rapporto di produzione dominante del capitalismo moderno – si è trasformato in una «cosa» o un essere molto misterioso, che tanto gli economisti politici quanto gli agenti economici pratici hanno

grande difficoltà a capire. Già nell'analisi iniziale del capitale come compare nella circolazione delle merci e del denaro egli lo aveva interpretato come «capitale feticcio» o «valore generante valore»<sup>37</sup> e anche come «soggetto automatico»<sup>38</sup>. Alla fine del Libro terzo, Marx ha messo insieme le sue analisi delle forme e delle apparenze misteriose e ha cercato di presentarle come elementi di un particolare tipo di religione della vita quotidiana, propria del capitalismo moderno. Nella cosiddetta «formula della trinità», che condensa i rapporti di produzione e di distribuzione del capitalismo moderno nell'interazione tra il profitto/capitale, la rendita fondiaria e il lavoro salariato, egli ha colto il nucleo stesso di questa religione o ideologia della vita quotidiana, che esiste solo nel capitalismo moderno: «il mondo stregato, deformato e capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre*, come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose»<sup>39</sup>. Queste false apparenze, la «reificazione» ricorrente delle relazioni e la «personificazione» delle cose, il mondo delle mistificazioni, appartengono all'essenza stessa del capitalismo moderno per come lo ha descritto Marx.

## 6. *L'emergere storico e lo sviluppo del capitalismo.*

La teoria del capitalismo di Marx doveva essere una teoria generale, ma egli non la concepì come una teoria del capitalismo puro, al di là e indipendentemente dal tempo e dallo spazio. Sebbene Marx avesse già distinto tra la «preistoria» e la «storia contemporanea» del capitalismo nei *Grundrisse*, e benché avesse deciso di concentrarsi su quest'ultima, troviamo un gran numero di elementi storici nel *Capitale*, elementi che non sono affatto semplici digressioni o esempi. A causa della sua dinamica intrinseca, l'economia e la società capitaliste non dovrebbero essere considerate come un «solido cristallo, ma [come] un organismo capace di trasformarsi e in costante processo di trasformazione»<sup>40</sup>. Il capitalismo ha subito un rapido sviluppo, talvolta vere e proprie trasformazioni. La sua storia contemporanea non può essere considerata come un processo di riproduzione ripetuto all'infinito e come la riproduzione espansa delle stesse strutture di base. Questo è il motivo per cui molte delle leggi generali che Marx ha postulato per l'epoca capitalista non sono solo «leggi di movimento» ma leggi dello sviluppo e del cambiamento.

Il capitalismo, insisteva Marx, non era uno stato di natura, né poteva essere interpretato come un sistema autopoietico che creava le sue precondizioni e le sue componenti necessarie. Il denaro, i mercati, la divisione del lavoro, persino il commercio mondiale, il lavoro salariato e la proprietà fondiaria erano tutti prerequisiti del capitalismo, che esistevano ben prima di esso. La teoria generale, correttamente costruita, avrebbe dovuto quindi fornire indizi, formule, per un'indagine della storia del capitalismo; e le riflessioni storiche erano di volta in volta necessarie per cogliere le peculiarità del capitalismo moderno.

Nel Libro primo del *Capitale*, nei capitoli sulla «cosiddetta accumulazione originaria», il profilo storico sull'emergere del capitalismo nell'Europa occidentale non aveva la forma di una narrazione ma seguiva, traducendola in esempi, la logica di base esposta nella teoria generale. Il capitalismo presupponeva come uno dei suoi elementi fondamentali il rapporto capitale/lavoro salariato. Perché ciò venisse stabilito, i produttori o lavoratori dovevano essere separati da tutti i mezzi di produzione e di sussistenza che consentivano loro di sopravvivere in quanto produttori indipendenti, e i mezzi di produzione e di sussistenza dovevano essere fatti propri e accentrati nelle mani di una classe di proprietari di capitali e da una classe di proprietari terrieri. Facendo riferimento soprattutto all'Inghilterra e alla Scozia, Marx voleva mostrare come ciò accadesse nella realtà, piuttosto che nelle leggende care agli economisti classici e all'apologetica del capitalismo moderno; quella del capitalismo era una storia di violenze, saccheggi e reati, basata sulla violazione della legge e sull'estirpazione di vecchie leggi, tradizioni e costumi<sup>41</sup>.

Nel *Capitale* troviamo molte altre riflessioni sulle origini e sullo sviluppo storico del capitalismo nell'Europa occidentale<sup>42</sup>. Le sezioni sul «capitale commerciale», sul «capitale produttivo di interesse e i mercati finanziari» e sulla «proprietà fondiaria e l'affitto del terreno»<sup>43</sup> forniscono quadri storici lunghi e brevi relativamente all'ascesa e alla trasformazione del capitale commerciale, del credito e delle banche, della proprietà fondiaria e dell'agricoltura. In queste sezioni, l'obiettivo di Marx era quello di mettere in evidenza ciò che distingue le più antiche forme di commercio, credito o agricoltura da quelle capitalistiche moderne e di identificare quali trasformazioni erano state necessarie per integrare commercio, credito e agricoltura nel sistema economico del capitalismo moderno<sup>44</sup>.

Marx era ben consapevole della varietà del capitalismo ai suoi tempi, così come lo era dei cambiamenti in atto nei paesi capitalisti più avanzati. L'Inghilterra, la patria del capitalismo industriale, era stata il suo modello per lo studio dello sviluppo industriale, in base al principio secondo il quale «il paese industrialmente più sviluppato non fa che mostrare a quello meno sviluppato l'immagine del suo avvenire»<sup>45</sup>. Ma dagli anni sessanta dell'Ottocento in avanti, lo sviluppo industriale iniziò a farsi avanti anche in altre parti del mondo, sfidando la supremazia britannica sul mercato mondiale. Per le future edizioni del *Capitale* Marx aveva già deciso di assumere gli Stati Uniti d'America come esempio del massimo grado di sviluppo capitalista; tale nazione, e non l'Inghilterra, sarebbe stato il «paese modello» capitalista del futuro<sup>46</sup>. Tuttavia, finché lo sviluppo della produzione capitalistica rimaneva incompleto, le sue leggi e tendenze non potevano diventare predominanti.

In tutti e tre i libri del *Capitale*, Marx ha enunciato varie leggi e tendenze del capitalismo. Nel Libro primo si trattava principalmente delle leggi e delle tendenze dello sviluppo industriale, relative alla manifattura moderna e alla produzione di massa nel sistema di fabbrica. Successivamente, egli stabilì diverse leggi o tendenze intrinseche dell'accumulazione capitalista. Quindi, alla fine, cercò di riunire tutto in un'unica legge generale dell'accumulazione capitalista. Quella legge, il culmine della teoria di Marx esposta nel Libro primo del *Capitale*, è stata oggetto di numerosi dibattiti dal 1867 in avanti. È una legge piuttosto complicata che riassume molte tendenze e che collega l'ammontare e la crescita della ricchezza sociale, «l'estensione e l'energia» della crescita (o accumulazione) del capitale, e lo sviluppo del proletariato (la classe dei lavoratori salariati, incluso l'esercito del lavoro attivo, l'esercito industriale di riserva e le fasce di popolazione depauperate). Ciò che troviamo assomiglia dunque più a un insieme di tendenze interconnesse che Marx ha riunito in un'unica «legge». Tuttavia, «questa è la legge assoluta, generale dell'accumulazione capitalistica. Come tutte le altre leggi essa è modificata nel corso della propria attuazione da molteplici circostanze la cui analisi non rientra qui»<sup>47</sup>. Ma un'osservazione ha suscitato grandissima attenzione e, successivamente, pesanti critiche. «Ne consegue quindi, che nella misura in cui il capitale si accumula, la situazione dell'operaio, qualunque sia la sua retribuzione, alta o bassa, deve peggiorare»<sup>48</sup>. In altre parole, la disuguaglianza sociale ed economica tra capitalisti e lavoratori (e anche la



dipendenza e la soggezione dei lavoratori al dominio del capitale, quindi la disuguaglianza del potere sociale) aumenteranno nel corso dello sviluppo capitalista. Un aumento dei salari, anche continuo, è pienamente compatibile con tale affermazione, purché la crescita del capitale lo superi. Sfortunatamente, Marx ha cercato di concludere la sua tesi con un'altra formula abbreviata, sostenendo che l'«accumulazione di capitale» sarebbe stata inevitabilmente accompagnata da un'«accumulazione di miseria»<sup>49</sup> – un'affermazione che ha indotto erroneamente molti a interpretare la sua legge come una «legge dell'immiserimento».

D'altra parte, Marx deve la sua periodica riscoperta e fama mediatica al fatto che molte delle tendenze da lui indagate si sono ripresentate più volte. Ad esempio, egli è da più parti considerato il primo ad aver scoperto e analizzato la tendenza alla «concentrazione e centralizzazione» del capitale (che ha osservato e incluso nella sua teoria dell'accumulazione), lo sviluppo del sistema industriale e la tendenza all'automazione, all'industrializzazione dell'agricoltura, alla diffusione della globalizzazione e alla creazione di un'economia mondiale capitalista; e ancora, la tendenza all'ascesa del capitale associato e all'ascesa dei manager, l'accelerazione della circolazione, le rivoluzioni tecnologiche, l'ascesa dei mercati finanziari e del moderno sistema creditizio.

### *7. La critica di Marx al capitalismo moderno.*

Nel valutare i punti di forza e di debolezza della critica di Marx al capitalismo, dovremmo ricordare il fatto, sorprendente per molti, che egli non è mai stato riluttante alle conquiste del modo di produzione capitalista, e anzi le ha sempre decantate. In netto contrasto con il clima prevalente tra i compagni socialisti, Marx non nascondeva la sua ammirazione per gli uomini d'affari pratici che avevano cambiato con successo il mondo del commercio, dell'industria e della finanza, nella frenetica ricerca del loro ristretto interesse personale. Come è scritto nel *Manifesto del partito comunista*: «la borghesia ha avuto nella storia una funzione sommamente rivoluzionaria»<sup>50</sup>. Essa «ha creato delle forze produttive il cui numero e la cui importanza superano quanto mai avessero fatto tutte insieme le generazioni passate»<sup>51</sup> e «non può esistere senza rivoluzionare di continuo gli strumenti di produzione, quindi i rapporti di produzione, quindi tutto

l'insieme delle classi sociali»<sup>52</sup>. Il capitalismo, secondo Marx, si era dimostrato un «motore» dell'innovazione, dello sviluppo tecnologico, dei cambiamenti organizzativi e delle scoperte scientifiche. Egli non ha poi mai smesso di plaudire alle «tendenze civilizzatrici» inerenti al modo di produzione capitalistico, sebbene, nel 1848 come negli anni successivi, non ignorasse né negasse i mali sociali, la distruzione e il degrado che il suo dominio ha inflitto agli esseri umani e alla natura.

Ciò che Marx respinse apertamente fu invece la contemporanea «falsa critica» dell'economia politica (e del capitalismo), le forme di anticapitalismo romantico e reazionario o utopico e ingenuo che prevalsero in numerosi circoli. In netto contrasto con la critica moralizzante ampiamente diffusa ai suoi tempi, egli non contestava il capitalismo come sistema di ingiustizia né lo condannava come fonte di tutti i mali. Non vedeva nel capitalismo una strada sbagliata che portava l'umanità lontano dalla sua «vera» destinazione, bensì una tappa necessaria e ampiamente progressiva nella storia umana. Pertanto, è molto improbabile che avrebbe mai sostenuto una qualsivoglia critica del capitalismo incentrata sui profitti esorbitanti, sulle disparità crescenti di reddito e ricchezza, sull'insicurezza perenne, sul potere incontrollato del denaro e della finanza, sulla crescita senza limiti, sulla globalizzazione dilagante che devasta i mondi sociali tradizionali o sulla concorrenza sempre più aspra, che obbliga tutti a una corsa al ribasso dei prezzi.

Marx vide tutti questi elementi in modo molto chiaro e li considerò inevitabili conseguenze dello sviluppo capitalista. Ma la sua critica al capitalismo operava a un diverso livello. L'argomento più forte nella sua teoria generale è quello secondo cui la logica interna del capitalismo in quanto sistema economico lo spinge a indebolire, minare e, infine, distruggere le stesse precondizioni della sua esistenza; il capitalismo finirà a causa delle sue tendenze intrinseche all'autodistruzione. Marx ne era abbastanza sicuro, sebbene non avesse mai avviato una riflessione su come tale fine sarebbe giunta e non avesse mai ipotizzato un imminente collasso del sistema capitalista. Come diceva Marx in una frase spesso citata dal *Capitale* in riferimento allo sviluppo dell'industria su larga scala e alla continua industrializzazione dell'agricoltura, «la produzione capitalistica sviluppa [...] la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e l'operaio»<sup>53</sup>.



Che dire delle «contraddizioni» interne del modo di produzione capitalistico? Si potrebbe pensare che uno come Marx, che ha cercato di mettere a nudo le «contraddizioni interne» del capitalismo, da quelle più semplici e generali (come la «contraddizione» tra valore d'uso e valore di scambio intese come i due aspetti della merce) a quelle più complesse, vedrebbe tali contraddizioni come rilevanti punti deboli nella sua struttura, se non come linee di frattura<sup>54</sup>. Non era tuttavia proprio così. Nel *Capitale*, come in altre opere, le famose «contraddizioni» sono servite a Marx per localizzare e cogliere la dinamica intrinseca del capitalismo e per individuare l'origine dei cambiamenti in corso. Le contraddizioni reali non possono essere abolite (almeno non nel quadro esistente dello scambio di merci o del capitalismo), ma queste – o meglio, le parti in conflitto coinvolte – troveranno o creeranno una nuova «forma entro la quale esse si possono muovere»<sup>55</sup>. Le contraddizioni del capitalismo devono svilupparsi e si svilupperanno: «lo svolgimento delle contraddizioni di una forma storica della produzione è tuttavia l'unica via storica per la sua dissoluzione»<sup>56</sup>, ed è esattamente questo sviluppo delle contraddizioni intrinseche che Marx utilizza come strumento analitico.

Marx cercò di mostrare come il capitalismo, seguendo la sua logica intrinseca, potesse alla fine minare la sua stessa esistenza. Già nei *Grundrisse* egli attribuiva un ruolo speciale a una legge dello sviluppo capitalistico, la legge della caduta tendenziale del saggio di profitto. Questa è «la legge più importante della moderna economia politica»<sup>57</sup> perché mostra come e perché il capitalismo (industriale) si distruggerà da solo. Il capitale sviluppa incessantemente tutte le forze produttive, ma «lo sviluppo delle forze produttive che il capitale stesso arreca nel suo sviluppo storico, giunto ad un certo punto, sopprime l'autovalorizzazione del capitale invece di crearla. Al di là di un certo punto, lo sviluppo delle forze produttive diventa un ostacolo per il capitale»<sup>58</sup>, dal momento che la caduta del saggio generale del profitto soffoca lentamente l'accumulazione di capitale e la frenesia di accumulare, di innovare, di introdurre nuove tecnologie diminuirà. Nonostante vari tentativi (nel 1857-1858, nel 1864-1865 e successivamente), Marx non riuscì a stabilire una connessione fra il calo del saggio di profitto e i cambiamenti tecnologici continuamente stimolati dal capitale industriale. Se, come suggeriva Engels, Marx fosse riuscito nella sua impresa, la conseguenza (come indicato dallo stesso Marx) sarebbe consistita nella perdita della spinta al cambiamento tecnologico da parte dei

capitalisti, nell'attenuazione della concorrenza, nella diminuzione dei tassi di accumulazione e della crescita e nello sprofondamento del sistema capitalistico in una stagnazione di lunga durata.

Una simile argomentazione può essere dedotta dal fenomeno delle crisi e dei cicli, e dal modo in cui Marx ha trattato la questione. Egli interpretava le crisi ricorrenti come una forte prova a sostegno del fatto che i capitalisti non potevano gestire o governare le forze produttive e di mercato che stavano costantemente scatenando e che il capitalismo come sistema economico e sociale era al di fuori del controllo di tutti, incluso quello della «classe dirigente» capitalista. I capitalisti non gestivano il capitalismo e non governavano la concorrenza, in particolare non tenevano sotto controllo la competizione globale che imperversava sul mercato mondiale. Periodicamente l'intero sistema capitalista (non nonostante, ma proprio a causa delle enormi forze produttive create) si è trasformato in tumulto e disordine, con un pesante bilancio per i lavoratori, l'intera società e la natura. D'altra parte, Marx ha concepito le crisi del capitalismo come momenti di necessaria catarsi, durante i quali la svalutazione e la distruzione del capitale hanno creato nuovo spazio e hanno permesso un nuovo inizio. Le crisi non comportavano dunque necessariamente una condanna per il capitalismo, anche se, come sosteneva Marx, esse erano diventate sempre più gravi e provocavano devastazioni sempre maggiori nel lungo periodo. Sotto entrambi gli aspetti le contraddizioni interne del capitalismo hanno avuto un ruolo, ma solo come indizi analitici per cogliere il fenomeno in questione.

La critica più radicale del regime capitalista che possiamo trovare in Marx è diversa dalla sua argomentazione sulle sue tendenze autodistruttive. Tale critica rafforza tuttavia il punto precedente, dal momento che queste tendenze possono svilupparsi solo come conseguenza della sottostante distorsione del rapporto tra gli esseri umani e la loro stessa vita sociale. Nel sistema capitalistico, tutti, incluso il capitalista, vivono sotto il dominio del capitale o, come la maggior parte delle persone ha sperimentato, sotto il regime delle «leggi di mercato» che si impongono attraverso la pura pressione della concorrenza. Piegandosi a questa pressione, tutti obbediscono a una forza che ovviamente non è una forza della natura ma una forza della società, quale la «legge del valore». Nell'epoca capitalista, questo tipo di dominio delle azioni e dei pensieri delle persone da parte di qualcosa che essi stessi hanno prodotto e modellato (il regime di mercato, il

denaro, il capitale) è aggravato dalle mistificazioni che regnano supreme nella religione della vita quotidiana che il capitalismo produce. Questo è il motivo per cui il capitalismo non è solo il dominio del capitale (personale e impersonale), ma anche un ordine in cui i vincoli concreti e pratici di un'economia che nessuno controlla pesano sulle vite e sulle menti di tutti, la «gabbia d'acciaio» di una schiavitù universale e impersonale, come l'avrebbe definita Max Weber<sup>59</sup>.

### Riferimenti bibliografici

- Blanc, L., *Organisation du travail*, Bureau du nouveau monde, Paris 1850.
- Harvey, D., *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2014.
- Hilger, M.-E., *Kapital, Kapitalist, Kapitalismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, III, pp. 339-454.
- Leroux, P., *Malthus et les économistes, ou y aura-t-il toujours des pauvres?*, Imprimerie de Pierre Leroux, Boussac 1849.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore II*, *Marx Engels Opere*, XXXV, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K., *Das Kapital, Zweites Buch. Der Cirkulationsprozeß des Kapitals. [Manuskript I]*, MEGA<sup>2</sup>, II/4.1, Dietz, Berlin 2011, pp. 139-384.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K., *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, in Id., *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino 1972, pp. 312-67.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano 1970.
- Passow, R., *Kapitalismus. Eine begrifflich-terminologische Studie*, Gustav Fischer, Jena 1918.
- Proudhon, P.-J., *L'idea generale di rivoluzione nel XIX secolo*, Centro editoriale toscano, Firenze 2001.
- Rodbertus, J. K., *Zur Erklärung und Abhülfe der heutigen Creditnoth des Grundbesitzes*, Verlag von Hermann Bahr, Berlin 1868.
- Schäffle, A., *Kapitalismus und Socialismus*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen 1870.
- Sombart, W., *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967.
- Weber, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1989.

<sup>1</sup> Cfr. P. Leroux, *Malthus et les économistes, ou y aura-t-il toujours des pauvres?*, Imprimerie de Pierre Leroux, Boussac 1849.

- <sup>2</sup> L. Blanc, *Organisation du travail*, Bureau du nouveau monde, Paris 1850, p. 162.
- <sup>3</sup> Cfr. P.-J. Proudhon, *L'idea generale di rivoluzione nel XIX secolo*, Centro editoriale toscano, Firenze 2001.
- <sup>4</sup> J. K. Rodbertus, *Zur Erklärung und Abhülfe der heutigen Creditnoth des Grundbesitzes*, Verlag von Hermann Bahr, Berlin 1868, p. XIV.
- <sup>5</sup> A. Schäffle, *Kapitalismus und Socialismus*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen 1870, p. 116.
- <sup>6</sup> Cfr. K. Marx, *Teorie sul plusvalore II*, *Marx Engels Opere*, xxxv, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 540.
- <sup>7</sup> Id., *Das Kapital, Zweites Buch. Der Cirkulationsprozeß des Kapitals. [Manuskript I]*, MEGA<sup>2</sup>, II/4.1, Dietz, Berlin 2011, p. 358.
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 123.
- <sup>10</sup> Id., *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, in Id., *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino 1972, p. 327.
- <sup>11</sup> K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 236.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, p. 237.
- <sup>13</sup> Cfr. W. Sombart, *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967.
- <sup>14</sup> Cfr. M.-E. Hilger, *Kapital, Kapitalist, Kapitalismus*, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, a cura di O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, III, pp. 339-454, e il primo studio sull'uso del termine: R. Passow, *Kapitalismus. Eine begrifflich-terminologische Studie*, Gustav Fischer, Jena 1918.
- <sup>15</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 67.
- <sup>16</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 1003.
- <sup>17</sup> *Ibid.*
- <sup>18</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, I, p. 11.
- <sup>19</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 202.
- <sup>20</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 997.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 1000.
- <sup>22</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 998.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, p. 999.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 828.
- <sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 1000 sgg.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 736.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 967.
- <sup>28</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 107-8.
- <sup>29</sup> Va tenuto presente che l'analisi della «circolazione semplice» nella prima sezione del Libro primo del *Capitale* è solo il primo passo di un'analisi che Marx continua più tardi, nel Libro secondo e nel terzo. La circolazione semplice non scompare ma si riduce a un momento nella circolazione generale dominata dal capitale.
- <sup>30</sup> Cfr. Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 162 sgg.
- <sup>31</sup> Cfr. Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 621 sgg.
- <sup>32</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 9.
- <sup>33</sup> Cfr. Marx, *Il capitale. Libro secondo* cit., pp. 29-156.

- <sup>34</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 497.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 692-3.
- <sup>36</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 940.
- <sup>37</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 943.
- <sup>38</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 187. Prendere tali formulazioni alla lettera, riproducendo piuttosto che criticando le false apparenze del feticcio del capitale, negli ultimi tempi è stato il segno distintivo di diverse presunte reinterpretazioni di Marx.
- <sup>39</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 943.
- <sup>40</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 34.
- <sup>41</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 777 sgg.
- <sup>42</sup> Si vedano in particolare i capitoli che Marx scrisse nel 1864-1865, come prime bozze per i previsti libri secondo e terzo, così come i suoi manoscritti successivi dedicati a questi libri.
- <sup>43</sup> Queste tre parti corrispondono rispettivamente ai capitoli 16-20, 21-36 e 37-47 del Libro terzo del *Capitale*.
- <sup>44</sup> Per la verità, questi progetti di capitoli tratti dal manoscritto scritto nel 1864-1865 riflettono solo il livello di conoscenza che Marx aveva in quel momento. Poiché negli anni successivi continuò i suoi studi sulla storia del capitalismo, si trova molto di più nei manoscritti e quaderni successivi.
- <sup>45</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 32.
- <sup>46</sup> Studiando gli Stati Uniti durante gli anni della guerra civile, Marx si rese conto che almeno tre varietà contrastanti di capitalismo coesistevano nel medesimo contesto geografico e politico.
- <sup>47</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 705.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, p. 706.
- <sup>49</sup> *Ibid.*
- <sup>50</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 488.
- <sup>51</sup> *Ibid.*, p. 491.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, p. 489.
- <sup>53</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 552-3.
- <sup>54</sup> Cfr. D. Harvey, *Diciassette contraddizioni e la fine del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 2014.
- <sup>55</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 136.
- <sup>56</sup> *Ibid.*, p. 535.
- <sup>57</sup> Marx, *Il capitale. Libro secondo* cit., p. 460.
- <sup>58</sup> Marx, *Il capitale. Libro secondo* cit., p. 461.
- <sup>59</sup> Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1989.

## 2. Comunismo

di Marcello Musto

### 1. *Le teorie dei primi socialisti.*

In seguito alla Rivoluzione francese e con l'espansione della Rivoluzione industriale, in Europa cominciarono a circolare numerose teorie che avevano il duplice intento di fornire risposte alle domande di giustizia sociale disattese dalla prima e di correggere i drammatici squilibri economici provocati dalla seconda. Le conquiste democratiche ottenute dopo la presa della Bastiglia assestarono un colpo decisivo all'aristocrazia, ma lasciarono pressoché immutata la preesistente sperequazione di ricchezza tra il popolo e le classi dominanti. Il declino della monarchia e l'istituzione della repubblica in Francia non erano stati sufficienti a fare diminuire la povertà.

Fu questo il contesto nel quale sorse quel variegato arco di concezioni definite da Karl Marx e Friedrich Engels (1820-1895), nel *Manifesto del partito comunista*, «critico-utopistic[he]»<sup>1</sup>. Esse furono ritenute «critiche», poiché coloro che le avevano sostenute si erano opposti, con sfumature diverse, all'ordine sociale esistente e avevano fornito «elementi di grandissimo valore per illuminare gli operai»<sup>2</sup>. D'altro canto, però, si erano dimostrate «utopistiche»<sup>3</sup>, dal momento che i loro fautori avevano presunto di poter realizzare una forma alternativa di organizzazione sociale facendo ricorso alla mera individuazione di idee e principî nuovi e non alla lotta della classe lavoratrice. Secondo Marx ed Engels, i pensatori che li avevano preceduti avevano creduto che

all'attività sociale dove[sse] subentrare la loro attività inventiva personale, alle condizioni storiche dell'emancipazione del proletariato [...] condizioni immaginarie, all'organizzazione del proletariato come classe in un processo graduale [...] un'organizzazione della società da essi escogitata di sana pianta. La storia universale dell'avvenire si risolve[va], per essi, nella propaganda e nell'esecuzione pratica dei loro progetti di società<sup>4</sup>.

Nel testo politico più letto della storia dell'umanità, Marx ed Engels avversarono anche molte forme di socialismo, sia del passato che a loro contemporanee. Esse vennero considerate, a seconda dei casi, socialismo «feudale», «piccolo-borghese», «borghese» o – in senso dispregiativo, per evidenziare la loro vuota «fraseologia filosofica» – «tedesco»<sup>5</sup>. La gran parte degli autori di queste teorie era accomunata da due peculiarità. La prima era la convinzione di poter «restaurare gli antichi mezzi di produzione e di scambio e, con essi, i vecchi rapporti di proprietà e la vecchia società». La seconda, invece, ineriva il tentativo, posto in essere da altri, di «imprigionare nuovamente, con la forza, i moderni mezzi di produzione e di scambio nel quadro dei vecchi rapporti di proprietà» dai quali erano stati «spezza[ti]». Per queste ragioni, Marx scorre in queste concezioni una forma di socialismo «al contempo reazionario e utopistico»<sup>6</sup>.

L'etichetta di «utopisti» assegnata ai primi socialisti, in alternativa a quella di «socialismo scientifico», è stata sovente utilizzata in modo fuorviante e con intento spregiativo<sup>7</sup>. Costoro, infatti, contrastarono l'organizzazione sociale del tempo in cui vissero e contribuirono, sia attraverso i loro scritti che con azioni concrete, alla critica dei rapporti economici esistenti. Dei suoi precursori Marx ebbe, comunque, rispetto<sup>8</sup>. Di Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) pose in risalto l'enorme divario che lo separava dai suoi rozzi interpreti<sup>9</sup>. A Charles Fourier (1772-1837), pur giudicando come stravaganti «schizzi umoristici»<sup>10</sup> una parte delle sue idee, Marx riconobbe il «grande merito» di aver compreso che l'obiettivo da raggiungere per la trasformazione del lavoro fosse la soppressione non solo del tipo di distribuzione esistente, ma «del modo di produzione»<sup>11</sup>. Nelle teorie di Robert Owen (1771-1858) ravvisò molti elementi degni di interesse e anticipatori del futuro. In *Salario, prezzo e profitto*, Marx rilevava che Owen già all'inizio dell'Ottocento, in *Osservazioni sull'effetto del sistema manifatturiero*, aveva «richie[sto] una diminuzione generale della giornata lavorativa quale primo passo per preparare la liberazione della classe operaia»<sup>12</sup>. Inoltre, egli aveva perorato, come nessun altro, la causa della produzione cooperativa.

Ciò nonostante, pur riconoscendo l'influenza positiva che Saint-Simon, Fourier e Owen avevano avuto sul nascente movimento operaio, Marx espresse nei loro confronti un giudizio complessivamente negativo. Egli



criticò i suoi predecessori per aver ipotizzato di risolvere le problematiche sociali del tempo mediante la progettazione di chimere irrealizzabili e per aver consumato molto del loro tempo nell'irrilevante esercizio teorico di costruire «castelli in aria»<sup>13</sup>.

Marx non contestò solo le proposte da lui giudicate impraticabili o errate, ma stigmatizzò soprattutto l'idea che il cambiamento sociale avvenisse attraverso modelli aprioristici, metastorici e ispirati a una precettistica dogmatica. Anche l'enfasi moralistica dei primi socialisti fu oggetto di giudizio negativo<sup>14</sup>. Negli *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, Marx criticò il «socialismo utopistico [perché voleva] dare da bere al popolo nuove fantasie, invece di limitare la sua scienza alla conoscenza del movimento sociale fatto dal popolo stesso»<sup>15</sup>. A suo avviso, le condizioni per la rivoluzione non potevano essere importate dall'esterno.

## 2. I limiti dei precursori.

Una delle tesi più comuni, tra quanti, dopo il 1789, continuarono a battersi per un nuovo e più giusto ordine sociale, non ritenendo esaurienti i pur fondamentali mutamenti politici seguiti alla fine dell'Ancien régime, si basava sul presupposto che tutti i mali della società sarebbero cessati nel momento in cui fosse stato instaurato un sistema di governo fondato sull'assoluta eguaglianza di tutti i suoi componenti.

Questa idea di comunismo primordiale e, per molti versi, dittatoriale fu il principio guida della Congiura degli eguali, la cospirazione promossa, nel 1796, per sovvertire il Direttorio francese. Nel *Manifesto degli eguali*, Sylvain Maréchal (1750-1803) argumentò che «poiché tutti [gli esseri umani] hanno gli stessi bisogni e le stesse facoltà», non avrebbero dovuto esserci che «una sola educazione e un solo [tipo di] nutrimento». «Perché – si domandava Maréchal – non dovrebbe bastare a ciascuno [...] la stessa quantità e la stessa qualità di alimenti?»<sup>16</sup>. Anche la figura di spicco della congiura del 1796, François-Noël Babeuf (1760-1797), era dell'idea che, tramite l'applicazione del «grande principio dell'uguaglianza [...] [il] cerchio dell'umanità» si sarebbe esteso e, «gradualmente, frontiere, dogane e cattivi governi [sarebbero] scompar[s]i»<sup>17</sup>.



Il tema della costruzione di una società basata su un regime di rigida uguaglianza economica riapparve, in Francia, nella pubblicistica comunista successiva alla Rivoluzione di luglio del 1830. In *Viaggio a Icaria*, un manifesto politico scritto sotto forma di romanzo, Étienne Cabet (1788-1856) indicò come modello una comunità nella quale non sarebbero esistiti né «proprietà, né soldi, [né] vendite, né acquisti» e dove gli esseri umani sarebbero stati «uguali in tutto»<sup>18</sup>. In questa «seconda terra promessa»<sup>19</sup> la legge avrebbe regolato qualsiasi aspetto della vita: «ogni casa [avrebbe avuto] quattro piani»<sup>20</sup> e «tutti [si sarebbero] vest[iti] allo stesso modo»<sup>21</sup>.

Auspici in favore dell'attuazione di relazioni rigidamente egualitarie si trovano anche nell'opera di Théodore Dézamy (1808-1850). Ne *Il codice della comunità*, egli prefigurò un mondo «diviso in comuni, i cui territori saranno il più possibile uguali, regolari e uniti»; al loro interno sarebbero esistiti «un'unica cucina» e un solo «dormitorio comune» per tutti i bambini. Tutta la cittadinanza avrebbe vissuto come «una sola famiglia, [in] una sola e unica casa»<sup>22</sup>.

Vedute analoghe a quelle tanto diffuse in Francia si affermarono anche in Germania. Ne *L'umanità come è e come dovrebbe essere*, Wilhelm Weitling (1808-1871) preconizzò che la soppressione della proprietà privata avrebbe automaticamente eliminato l'egoismo, da lui semplicisticamente considerato come la principale causa di tutti i problemi sociali. Secondo Weitling, l'introduzione della «comunanza dei beni» sarebbe stato «il mezzo di redenzione dell'umanità; [avrebbe] trasforma[to] la terra in paradiso» e avrebbe generato immediatamente «un'enorme sovrabbondanza»<sup>23</sup>.

Tutti i pensatori che propugnavano simili concezioni incorsero nel medesimo duplice errore. Essi diedero per scontato che l'adozione di un modello sociale basato sulla rigida uguaglianza potesse rappresentare la soluzione di tutti i problemi sociali. Inoltre, contro ogni legge economica, si persuasero che per istituire il tipo di ordinamenti che suggerivano sarebbe stato sufficiente imporre alcune misure dall'alto, i cui effetti non sarebbero stati successivamente alterati dall'andamento dell'economia.

Accanto a questa ingenua ideologia egualitaria, fondata sull'illusoria certezza di poter eliminare, con grande facilità, ogni disparità esistente tra gli esseri umani, tra i primi socialisti era alquanto diffusa anche un'altra convinzione. In molti ritennero che l'elaborazione teorica di migliori sistemi di organizzazione sociale fosse la condizione sufficiente per

cambiare il mondo. Sorsero, così, numerosi progetti di riforma, minuziosamente corredati di dettagli e sfumature, con i quali i patrocinatori esposero le loro ipotesi di ristrutturazione della società. Nei loro intenti, andava prioritariamente ricercata la formula giusta, la quale, una volta scoperta, sarebbe stata accettata, di buon grado, dal senso comune dei cittadini e progressivamente attuata ovunque.

Di ciò fu convinto Saint-Simon che, ne *L'organizzatore*, scrisse: «[I]l vecchio sistema cesserà di agire soltanto quando le idee, circa i mezzi per sostituire con altre le istituzioni [...] che ancora esistono, saranno state sufficientemente messe in chiaro, collegate e armonizzate fra di loro, e quando queste idee saranno state approvate dall'opinione pubblica»<sup>24</sup>. Le vedute di Saint-Simon sulla società del futuro sorprendono, però, per la disarmante vaghezza. In *Nuovo cristianesimo*, egli affermò che la causa della «malattia politica della [sua] epoca» – quella che provocava «sofferenza a tutti i lavoratori utili alla società» e che faceva «assorbire dai sovrani una grande parte del salario dei poveri» – dipendeva dal «sentimento d'egoismo». Dal momento che tale sentimento era «divenuto dominante in tutte le classi e in tutti gli individui»<sup>25</sup>, egli auspicava la nascita di una nuova organizzazione sociale fondata su un unico principio guida: «tutti gli uomini devono comportarsi tra loro come fratelli»<sup>26</sup>.

Fourier dichiarò che l'esistenza umana era basata su leggi universali, le quali, una volta attuate, avrebbero garantito gioia e godimento in tutto il globo. Nella *Teoria dei quattro movimenti* espone quella che non esitò a definire la «scoperta [...] più importante di tutti i lavori scientifici realizzati da quando esiste il genere umano»<sup>27</sup>. Fourier si oppose ai sostenitori del «sistema commerciale» e affermò che la società sarebbe stata libera solo nel momento in cui tutti i suoi componenti fossero ritornati a esprimere le loro passioni<sup>28</sup>. Il principale errore del regime politico esistente al suo tempo consisteva, dunque, nella repressione della natura umana.

Infine, ad accomunare molti dei primi socialisti, oltre all'egualitarismo radicale e alla ricerca del migliore modello sociale possibile, vi era anche il loro adoperarsi per promuovere la nascita di piccole comunità alternative. Nello spirito dei loro organizzatori, queste comunità, liberate dalle sperequazioni economiche esistenti nelle società del tempo, avrebbero fornito un impulso decisivo per la diffusione dei principî socialisti e ne avrebbero dovuto agevolare l'affermazione.

Ne *Il nuovo mondo industriale e societario*, Fourier prefigurò un innovativo ordinamento comunitario, in base al quale i villaggi sarebbero stati «sostituiti da falangi industriali di circa 1800 persone»<sup>29</sup>. Gli individui sarebbero vissuti nei falansteri, ossia in grandi edifici dotati di spazi comuni, dove avrebbero potuto usufruire collettivamente di tutti i servizi loro necessari. Seguendo il metodo inventato da Fourier, quello della «passione sfarfallante», gli esseri umani avrebbero «svolazza[to] da piacere a piacere ed evita[to] gli eccessi». Avrebbero avuto brevissimi turni di impiego, di «due ore al massimo», grazie ai quali ciascuno avrebbe potuto esercitare «da sette a otto generi di lavoro attraenti nel corso della giornata»<sup>30</sup>.

L'individuazione di migliori forme di organizzazione sociale animò anche Owen che, nel corso della sua esistenza, diede vita a importanti esperimenti di cooperazione operaia. Prima a New Lanark in Scozia, dal 1800 al 1825, e poi a New Harmony negli Stati Uniti d'America, dal 1826 al 1828, egli cercò di dimostrare, con la prassi, come realizzare concretamente un ordine sociale più giusto. Ne *Il libro del nuovo ordine morale*, Owen propose, però, la suddivisione della società in otto classi, l'ultima delle quali, «comprendente le persone dai quaranta ai sessant'anni», avrebbe avuto il monopolio della «decisione finale». Egli auspicava, in modo alquanto ingenuo, che, attraverso l'istituzione di questo sistema gerontocratico, gli individui avrebbero condiviso, «senza contestazioni, la parte loro spettante nel governo della società»<sup>31</sup>, dal momento che tutti, a turno e a tempo debito, avrebbero potuto esercitarlo.

Nel 1849, anche Cabet fondò la colonia di Icaria negli Stati Uniti d'America, a Nauvoo, nell'Illinois, ma il suo autoritarismo diede origine a numerosi conflitti interni alla comunità da lui fondata. Nelle leggi della «Costituzione icariana», egli propose come condizione della nascita della colonia la sua designazione, «per dieci anni, quale [...] Direttore unico e assoluto, con il potere di dirigerla in base alla sua dottrina e alle sue idee, al fine di incrementare tutte le probabilità di successo»<sup>32</sup>.

Sia nel caso dei vagheggiati falansteri che in quello di sporadiche cooperative, o di stravaganti colonie comuniste, gli esperimenti ideati dai primi socialisti si rivelarono così inadeguati da non lasciare ipotizzare la loro diffusione su vasta scala. Queste sperimentazioni riguardarono un numero irrisorio di lavoratori e si distinsero, spesso, per la molto limitata partecipazione della collettività all'assunzione delle decisioni politiche.

Inoltre, molti dei rivoluzionari che animarono tali esperienze, soprattutto quelli non inglesi, non compresero le fondamentali trasformazioni produttive in corso al loro tempo. Molti, tra i primi socialisti, non riuscirono a intuire il legame esistente tra lo sviluppo del capitalismo e il possibile progresso sociale per la classe lavoratrice. Esso dipendeva dalla capacità degli operai di appropriarsi della ricchezza da loro generata nel nuovo modo di produzione<sup>33</sup>.

### 3. Dove e perché Marx scrisse sul comunismo.

Marx si assegnò un compito del tutto diverso rispetto a quello dei socialisti che l'avevano preceduto. La sua priorità fu quella di «svelare la legge economica del movimento della società moderna»<sup>34</sup>. Egli si prefisse di realizzare una critica complessiva del modo di produzione capitalistico che sarebbe dovuta servire al proletariato, da lui considerato il principale soggetto rivoluzionario, per rovesciare il sistema economico-sociale esistente.

Inoltre, rifuggì dall'idea di poter essere l'ispiratore di un nuovo credo politico dogmatico. Si rifiutò di proporre la configurazione di un modello universale di società comunista, cosa da lui ritenuta teoricamente inutile e politicamente controproducente. Fu per tale ragione che, nel 1873, nel *Poscritto alla seconda edizione* del Libro primo del *Capitale*, Marx lasciò intendere che non era certo tra i suoi interessi «prescrivere ricette [...] per l'osteria dell'avvenire»<sup>35</sup>. Il senso di questa nota affermazione fu da lui ribadita qualche anno dopo, nel 1879-1880, anche nelle *Glosse marginali al «Trattato di economia politica» di Adolf Wagner*, allorquando, in risposta a una critica dell'economista tedesco Adolph Wagner (1835-1917), replicò categoricamente: «[N]on ho mai enunciato un “sistema socialista”»<sup>36</sup>.

Marx asserì analoghi convincimenti anche nei suoi scritti politici. Di fronte alla nascita della Comune di Parigi, ossia alla prima presa del potere da parte delle classi subalterne, commentò, ne *La guerra civile in Francia*, che «la classe operaia non si aspettava miracoli dalla Comune. Essa non ha utopie belle e pronte da introdurre per decreto del popolo». Marx dichiarò che l'emancipazione del proletariato doveva «passare attraverso lunghe lotte e per una serie di processi storici che trasformeranno circostanze e uomini». Non si trattava, dunque, di «realizzare ideali, ma [...] [di] liberare

gli elementi della nuova società dei quali è gravida la vecchia società borghese che sta crollando»<sup>37</sup>.

Infine, Marx espresse concetti analoghi anche nel carteggio che ebbe con alcuni dirigenti del movimento operaio europeo. Quando, ad esempio, nel 1881 Ferdinand Nieuwenhuis (1846-1919), il maggiore esponente della Lega socialdemocratica in Olanda, gli chiese quali misure avrebbero dovuto essere adottate, dopo la presa del potere, da parte di un governo rivoluzionario per costruire la società socialista, Marx rispose che aveva sempre ritenuto simili domande «una sciocchezza». A suo avviso, «ciò che si [sarebbe] dov[uto] fare [...] in un particolare momento del futuro, [sarebbe] dipe[so], in tutto e per tutto, dalle reali condizioni storiche in cui si [sarebbe] dov[uto] agire». Egli riteneva impossibile «risolvere un'equazione che non racchiud[esse] nei suoi termini gli elementi della soluzione»; rimase sempre convinto che «l'anticipazione dottrinarica e necessariamente fantasiosa del programma d'azione di una rivoluzione a venire serv[isse] soltanto a distrarre dalla lotta presente»<sup>38</sup>.

Tuttavia, al contrario di quanto erroneamente sostenuto da molti suoi commentatori, Marx svolse, tanto nelle opere pubblicate quanto in quelle incompiute, numerose considerazioni sul comunismo – per quanto queste non ebbero mai intenti prescrittivi. Esse sono rintracciabili in tre differenti tipologie di scritti. Nella prima rientrano quelli in cui Marx criticò le idee dei socialisti a lui contemporanei ritenute teoricamente sbagliate e politicamente fuorvianti. Alcune parti dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e de *L'ideologia tedesca*; il capitolo sulla «Letteratura socialista e comunista» del *Manifesto del partito comunista*; le critiche alle posizioni di Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), disseminate nei *Grundrisse*, nell'*Urtext* e in *Per la critica dell'economia politica*; i testi contro l'anarchismo dei primi anni settanta; e le tesi contro Ferdinand Lassalle (1825-1864), contenute nella *Critica al programma di Gotha*, appartengono a questa categoria. A tutto ciò vanno aggiunti i commenti critici rivolti a Proudhon, agli anarchici aderenti all'Associazione internazionale dei lavoratori e a Lassalle che si trovano sparsi all'interno del copioso carteggio di Marx.

Il secondo tipo di testi in cui Marx delineò alcuni tratti della società comunista è costituito dagli scritti di lotta e di propaganda politica destinati alle organizzazioni della classe proletaria del suo tempo. Ad esse Marx volle fornire indicazioni più concrete sul profilo della società per la quale

lottavano e sugli strumenti necessari per la sua costruzione. Rientrano in questa categoria il *Manifesto del partito comunista*, le risoluzioni, le relazioni e gli indirizzi redatti per l'Associazione internazionale dei lavoratori (1864-1872) – incluso *Salario, prezzo e profitto* –, nonché alcuni articoli giornalistici, conferenze pubbliche, discorsi, lettere a militanti e altri documenti brevi, quali, ad esempio, il *Programma minimo del Partito Operaio Francese*.

Infine, i testi nei quali Marx descrisse più diffusamente, nonché in forma più efficace, le possibili caratteristiche della società comunista furono quelli incentrati sul capitalismo. In significativi capitoli del *Capitale* e in importanti parti dei suoi numerosi manoscritti preparatori, in particolare nei ricchissimi *Grundrisse*, sono racchiuse alcune delle sue idee fondamentali sul socialismo. Furono proprio le osservazioni critiche nei confronti di specifici aspetti del modo di produzione esistente a generare le riflessioni sulla società comunista che, non a caso, in diverse pagine della sua opera, si susseguono alternandosi tra loro<sup>39</sup>.

Un attento studio delle considerazioni sul comunismo, presenti in ognuno dei testi menzionati, permette di distinguere la concezione di Marx da quelle dei regimi che, nel XX secolo, dichiarando di agire in suo nome, perpetrarono, invece, crimini ed efferatezze. In tal modo, è possibile ricollocare il progetto politico marxiano nell'orizzonte che gli spetta: la lotta per l'emancipazione di quella che Saint-Simon definì «la classe più povera e più numerosa»<sup>40</sup>.

Le sue annotazioni sul comunismo non vanno valutate come il modello marxista al quale attenersi dogmaticamente<sup>41</sup>, né, tantomeno, come le soluzioni che, secondo Marx, si sarebbero dovute applicare, in modo indifferenziato, in luoghi e tempi diversi. Tuttavia, questi brani costituiscono un cospicuo e preziosissimo tesoro teorico, ancora oggi utile, per ripensare l'alternativa al capitalismo.

#### 4. *Le manchevolezze degli scritti giovanili.*

Diversamente da quanto è stato sostenuto in alcuni testi di propaganda marxista-leninista, le teorie di Marx non furono il frutto di un sapere innato, ma si svilupparono attraverso un lungo processo di maturazione concettuale e politica. L'intenso e defatigante studio di molte discipline, *in primis*



dell'economia, e l'osservazione di concreti avvenimenti politici, in particolare quelli relativi alla Comune di Parigi, ebbero considerevole rilevanza per lo sviluppo delle sue riflessioni sulla società comunista.

Alcuni dei testi giovanili di Marx, rimasti in gran parte incompleti, da lui mai pubblicati, e sorprendentemente considerati da tanti suoi epigoni come quelli nei quali si trovano condensate le sue tesi più significative<sup>42</sup>, mostrano, al contrario, tutti i limiti della sua iniziale concezione della società post-capitalista.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx scrisse sull'argomento in termini molto astratti, non avendo ancora potuto approfondire le ricerche economiche e a causa della carente esperienza politica maturata al tempo. In alcune parti di tale testo, egli descrisse «il comunismo [...] [come] negazione della negazione», quale un «momento della dialettica hegeliana»: «l'espressione positiva della proprietà privata soppressa»<sup>43</sup>. In altre, invece, ispirandosi a Ludwig Feuerbach (1804-1872), rappresentò il comunismo, come

umanismo, in quanto compiuto naturalismo, e naturalismo, in quanto umanismo [...]; verace soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo, la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere<sup>44</sup>.

Diversi passaggi dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* furono influenzati dalla matrice teleologica della filosofia della storia di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Suggestionato da quest'ultimo, Marx asserì che «l'intero movimento della storia [...] [era stato] il reale atto di generazione del comunismo»<sup>45</sup>; che il comunismo sarebbe stato «la soluzione dell'enigma della storia, [...] consapevole di essere questa soluzione».

Anche *L'ideologia tedesca*, redatta assieme a Engels e concepita come un progetto al quale avrebbero dovuto partecipare altri autori<sup>46</sup>, contiene una famosa citazione che ha generato grande confusione tra gli esegeti di Marx. In una pagina di questo manoscritto incompiuto si legge che, mentre nella società capitalistica, con la divisione del lavoro, ogni essere umano «ha una sfera di attività determinata ed esclusiva»,

nella società comunista [...], la società regola la produzione in generale e, in tal modo, mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra; la mattina andare a caccia, il pomeriggio

pescare, la sera allevare il bestiame, *dopo pranzo criticare*, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, *né critico*<sup>47</sup>.

Numerosi studiosi, marxisti e antimarxisti, hanno ingenuamente creduto che fosse questa, per Marx, la principale caratteristica della società comunista. Ciò fu possibile per la loro scarsa familiarità sia con *Il capitale* che con importanti testi politici di Marx. Questi autori non si accorsero, malgrado l'elevato numero di analisi e discussioni sorte intorno al manoscritto del 1845-1846, che questo passaggio era la riformulazione di una vecchia – e assai nota – idea di Charles Fourier<sup>48</sup>, riproposta da Engels, ma bocciata da Marx<sup>49</sup>.

Nonostante gli evidenti limiti, *L'ideologia tedesca* rappresentò un indubbio progresso rispetto ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*. Contro l'idealismo, privo di qualsiasi concretezza politica, degli esponenti della sinistra hegeliana, gruppo del quale aveva fatto parte fino al 1842, Marx chiarì che «non è possibile attuare una liberazione reale se non nel mondo reale e con mezzi reali». Il comunismo, pertanto, non doveva essere considerato come «uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi, [ma quale] movimento reale che abolisce lo stato di cose presente»<sup>50</sup>.

Ne *L'ideologia tedesca*, Marx abbozzò anche una prima descrizione del profilo economico della società futura. A suo avviso, se le precedenti rivoluzioni avevano prodotto soltanto «una nuova ripartizione del lavoro ad altre persone»<sup>51</sup>,

il comunismo si distingue da tutti gli altri movimenti, fino a oggi conosciuti, in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le forme di relazione sviluppatesi fin qui e, per la prima volta, tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazione degli uomini finora esistenti. Li spoglia del loro carattere naturale e li assoggetta al potere degli individui uniti. La sua organizzazione è, quindi, essenzialmente economica. È la creazione materiale delle condizioni di questa unione<sup>52</sup>.

Marx asserì anche che «il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in “una volta” e simultaneamente». A suo giudizio, ciò presupponeva sia lo «sviluppo universale delle forze produttive» che le «relazioni mondiali a esse connesse»<sup>53</sup>. Inoltre, Marx affrontò, per la prima volta, anche un fondamentale tema politico, che avrebbe ripreso poi in futuro: quello dell'avvento del comunismo come fine della tirannia di classe. Egli affermò, infatti, che la rivoluzione avrebbe



«aboli[to] il dominio di tutte le classi insieme con le classi stesse, poiché essa è compiuta dalla classe che nella società non conta più come classe, che non è riconosciuta come classe, che in seno alla società odierna è già l'espressione del dissolvimento di tutte le classi e nazionalità»<sup>54</sup>.

Marx continuò, assieme a Engels, a sviluppare le sue riflessioni sulla società post-capitalista nel *Manifesto del partito comunista*. In questo testo, che, per la profondità di analisi dei mutamenti prodotti dal capitalismo, giganteggiava rispetto all'approssimativa letteratura socialista del tempo, le valutazioni più interessanti sul comunismo riguardavano i rapporti di proprietà. Egli osservò che la loro radicale trasformazione non sarebbe stata la «cosa che [avrebbe] propriamente caratterizz[ato] il comunismo», poiché anche gli altri nuovi modi di produzione comparsi nella storia avevano mutato i rapporti proprietari antecedentemente esistenti. Per Marx, diversamente da quanti dichiaravano, in maniera propagandistica, che i comunisti avrebbero impedito l'appropriazione personale dei prodotti del lavoro, «quel che contraddistingue il comunismo non è l'abolizione della proprietà in generale, bensì l'abolizione della proprietà borghese»<sup>55</sup>, l'eliminazione della «facoltà di appropriarsi dei prodotti sociali [...] per asservire lavoro altrui»<sup>56</sup>. A suo avviso i comunisti potevano riassumere la «loro dottrina in quest'unica espressione: abolizione della proprietà privata»<sup>57</sup>.

Nel *Manifesto del partito comunista*, Marx fornì anche un elenco di dieci provvedimenti da realizzare, nei paesi economicamente più sviluppati, in seguito alla conquista del potere. Tra essi rientravano: «espropriazione della proprietà fondiaria e impiego della rendita fondiaria per le spese dello Stato»<sup>58</sup>; [...] accentramento del credito in mano allo Stato mediante una banca nazionale; [...] accentramento di tutti i mezzi di trasporto in mano allo Stato; [...] istruzione pubblica e gratuita di tutti i fanciulli»; ma anche l'«abolizione del diritto di successione», una misura di matrice sansimoniana in seguito fermamente respinta da Marx<sup>59</sup>.

Così come nel caso dei manoscritti redatti tra il 1844 e il 1846, si commetterebbe un errore se i principî elencati nel *Manifesto del partito comunista*, elaborati quando Marx era appena trentenne, venissero assunti come la compiuta descrizione della società post-capitalista da lui propugnata<sup>60</sup>. La piena maturazione del suo pensiero necessitò di tanti altri anni di studio e di ulteriori esperienze politiche.

## 5. Comunismo come libera associazione.

Nel Libro primo del *Capitale*, Marx argomentò che il capitalismo è un modo di produzione sociale «storicamente determinato»<sup>61</sup>, nel quale il prodotto del lavoro è trasformato in merce. In conseguenza di questa peculiarità, gli individui hanno valore solo in quanto produttori e «l'esistenza dell'essere umano» è asservita all'atto della «produzione di merci»<sup>62</sup>. Pertanto, è «il processo di produzione [a] padroneggi[are] gli esseri umani»<sup>63</sup>, non viceversa. Il capitale «non si preoccupa della durata della vita della forza-lavoro» e non ritiene rilevante il miglioramento delle condizioni del proletariato. Quello che gli «interessa è unicamente [...] il massimo [sfruttamento] di forza lavoro [...], così come un agricoltore avido ottiene aumentati proventi dal suolo rapinandone la fertilità»<sup>64</sup>.

Nei *Grundrisse*, Marx ricordò che, poiché nel capitalismo, «lo scopo del lavoro non è un prodotto particolare che sta in [...] rapporto con i bisogni [...] dell'individuo, ma [è, invece,] il denaro [...], la laboriosità dell'individuo non ha alcun limite»<sup>65</sup>. In siffatta società «tutto il tempo di un individuo è posto come tempo di lavoro e [l'uomo] viene degradato a mero operaio, sussunto sotto il lavoro»<sup>66</sup>. Ciò nonostante, l'ideologia borghese presenta questa condizione come se l'individuo godesse di una maggiore libertà e fosse protetto da norme giuridiche imparziali, in grado di garantire giustizia ed equità. Paradossalmente, malgrado l'economia sia giunta a un livello di sviluppo in grado di consentire a tutta la società di vivere in condizioni migliori rispetto al passato, «le macchine più progredite costringono l'operaio a lavorare più a lungo di quanto era toccato al selvaggio o di quanto lui stesso aveva fatto, [prima di allora,] con strumenti più semplici e rozzi»<sup>67</sup>.

Al contrario, il comunismo fu definito da Marx come «un'associazione di liberi esseri umani [*einen Verein freier Menschen*] che lavor[a]no con mezzi di produzione comuni e spend[o]no coscientemente le loro molteplici forze-lavoro individuali come una sola forza-lavoro sociale»<sup>68</sup>. Definizioni simili sono presenti in numerosi manoscritti di Marx. Nei *Grundrisse*, egli scrisse che la società postcapitalista si sarebbe fondata sulla «produzione sociale» [*gemeinschaftlichen Produktion*]<sup>69</sup>. Nei *Manoscritti del 1863-1867*, parlò del «passaggio del modo di produzione capitalistico al modo di produzione del lavoro associato [*Produktionsweise der assoziierten*]

*Arbeit*]<sup>70</sup>. Nella *Critica al programma di Gotha* (1875), Marx definì l'organizzazione sociale «fondata sulla proprietà comune dei mezzi di produzione» come «società cooperativa» [*genossenschaftliche Gesellschaft*]<sup>71</sup>.

Nel Libro primo del *Capitale*, Marx chiarì che il «principio fondamentale» di questa «forma superiore di società» sarebbe stato il «pieno e libero sviluppo di ogni individuo»<sup>72</sup>. Ne *La guerra civile in Francia*, esprime la sua approvazione per le misure adottate dai comunardi che lasciavano «presagire la tendenza di un governo del popolo per il popolo»<sup>73</sup>. Più precisamente, nelle sue valutazioni circa le riforme politiche della Comune di Parigi, egli ritenne che «il vecchio governo centralizzato avrebbe dovuto cedere il passo, anche nelle province, all'autogoverno dei produttori»<sup>74</sup>. L'espressione venne ripresa negli *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, dove specificò che un radicale cambiamento sociale avrebbe avuto «inizio con l'autogoverno della comunità»<sup>75</sup>. L'idea di società di Marx è, dunque, l'antitesi dei totalitarismi sorti in suo nome nel XX secolo. I suoi testi sono utili non solo per comprendere il modo di funzionamento del capitalismo, ma anche per individuare le ragioni dei fallimenti delle esperienze socialiste fin qui compiute.

In riferimento al tema della cosiddetta libera concorrenza, ovvero l'apparente eguaglianza con la quale operai e capitalisti si trovano posti sul mercato nella società borghese, Marx dichiarò che essa era tutt'altro dalla libertà umana tanto esaltata dagli esegeti del capitalismo. Egli riteneva che questo sistema costituisse un grande impedimento per la democrazia e mostrò, meglio di chiunque altro, che i lavoratori non ricevono il corrispettivo di quello che producono<sup>76</sup>. Nei *Grundrisse*, spiegò che quanto veniva rappresentato come uno «scambio di equivalenti» era, invece, «appropriazione di lavoro altrui senza scambio, ma sotto la parvenza dello scambio»<sup>77</sup>. Le relazioni tra le persone erano «determinate soltanto dai loro interessi egoistici». Questa «collisione di individui» era stata spacciata come la «forma assoluta di esistenza della libera individualità nella sfera della produzione e dello scambio». Per Marx non vi era, in realtà, «niente di più falso», poiché, «nella libera concorrenza, non gli individui, ma il capitale è posto in condizioni di libertà»<sup>78</sup>. Nei *Manoscritti del 1861-1863* egli denunciò che era «il capitalista a incassare questo pluslavoro – [che

era] [...] tempo libero [e] [...] la base materiale dello sviluppo e della cultura in generale [...] – in nome della società»<sup>79</sup>. Nel Libro primo del *Capitale*, egli denunciò che la ricchezza della borghesia è possibile solo mediante la «trasformazione in tempo di lavoro di tutto il tempo di vita delle masse»<sup>80</sup>.

Nei *Grundrisse*, Marx osservò che nel capitalismo «gli individui sono sussunti dalla produzione sociale»<sup>81</sup>, la quale esiste come qualcosa che è a «loro estraneo»<sup>82</sup>. Essa viene realizzata solamente in funzione dell'attribuzione del valore di scambio conferito ai prodotti, la cui compravendita avviene soltanto «*post festum*»<sup>83</sup>. Inoltre, «tutti i fattori sociali della produzione»<sup>84</sup>, comprese le scoperte scientifiche che si palesano come «una scienza altrui, esterna all'operaio»<sup>85</sup>, sono posti dal capitale. Lo stesso associarsi degli operai nei luoghi e nell'atto della produzione è «operato dal capitale» ed è, pertanto, «soltanto formale». L'uso dei beni creati da parte dei lavoratori «non è mediat[o] dallo scambio di lavori o di prodotti di lavoro reciprocamente indipendenti[, bensì] [...] dalle condizioni sociali della produzione entro le quali agisce l'individuo»<sup>86</sup>. Marx fece comprendere come l'attività produttiva nella fabbrica «riguarda[sse] solo il prodotto del lavoro, non il lavoro stesso»<sup>87</sup>, dal momento che avveniva «in un ambiente comune, sotto vigilanza, irreggimentazione, maggiore disciplina, immobilità e dipendenza»<sup>88</sup>.

Nel comunismo, invece, la produzione sarebbe stata «immediatamente sociale [...], il risultato dell'associazione [*the offspring of association*] che ripartisce il lavoro al proprio interno». Essa sarebbe stata controllata dagli individui come «loro patrimonio comune»<sup>89</sup>. Il «carattere sociale della produzione» [*gesellschaftliche Charakter der Produktion*] avrebbe fatto sì che l'oggetto del lavoro fosse stato, «fin dal principio, un prodotto sociale e generale»<sup>90</sup>. Il carattere associativo «è presupposto» e «il lavoro del singolo si pone, sin dalla sua origine, come lavoro sociale»<sup>91</sup>. Come volle sottolineare nella *Critica al programma di Gotha*, nella società postcapitalistica «i lavori individuali non [sarebbero] più diventa[ti] parti costitutive del lavoro complessivo attraverso un processo indiretto, ma in modo diretto»<sup>92</sup>. In aggiunta, gli operai avrebbero potuto creare le condizioni per una «scomparsa [del]la subordinazione servile degli individui alla divisione del lavoro»<sup>93</sup>.

Nel Libro primo del *Capitale*, Marx evidenziò che nella società borghese «l'operaio esiste in funzione del processo di produzione e non il processo di produzione per l'operaio»<sup>94</sup>. Inoltre, parallelamente allo sfruttamento dei lavoratori, si manifestava anche quello verso l'ambiente. All'opposto delle interpretazioni che hanno assimilato la concezione marxiana della società comunista al mero sviluppo delle forze produttive, il suo interesse per la questione ecologica fu rilevante<sup>95</sup>. Marx denunciò, ripetutamente, che lo sviluppo del modo di produzione capitalistico determinava un aumento «non solo nell'arte di rapinare l'operaio, ma anche nell'arte di rapinare il suolo»<sup>96</sup>. Per suo tramite, venivano minate entrambe le «fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e l'operaio»<sup>97</sup>.

Nel comunismo, viceversa, si sarebbero create le condizioni per una forma di «cooperazione pianificata», in virtù della quale «l'operaio si [sarebbe] spoglia[to] dei suoi limiti individuali e [avrebbe] sviluppa[to] la facoltà della sua specie»<sup>98</sup>. Nel Libro secondo Marx scrisse che nel comunismo la società sarebbe stata in grado di «calcolare in precedenza quanto lavoro, mezzi di produzione e di sussistenza [avrebbe potuto] adoperare». Essa si sarebbe così differenziata, anche da questo punto di vista, dal capitalismo, sotto il quale «l'intelletto sociale si fa valere sempre soltanto *post festum*, [facendo] così intervenire, costantemente, grandi perturbamenti»<sup>99</sup>. Anche in alcuni brani del Libro terzo, Marx offrì chiarimenti sulle differenze tra il modo di produzione socialista e quello basato sul mercato, auspicando la nascita di una società «organizzata come una associazione cosciente e sistematica»<sup>100</sup>. Egli affermò che «è solo quando la società controlla efficacemente la produzione, regolandola in anticipo, che essa crea il legame fra la misura del tempo di lavoro sociale dedicato alla produzione di un articolo determinato e l'estensione del bisogno sociale che tale articolo deve soddisfare»<sup>101</sup>.

Nelle *Glosse marginali al «Trattato di economia politica» di Adolf Wagner*, infine, compare un'altra indicazione in proposito: «il volume della produzione» avrebbe dovuto essere «regolato razionalmente»<sup>102</sup>. L'applicazione di questo criterio avrebbe consentito di abbattere anche gli sprechi dell'«anarchico sistema della concorrenza», il quale, nel ricorrere delle sue crisi strutturali, oltre a «determina[re] lo sperpero smisurato dei mezzi di produzione e delle forze-lavoro sociali»<sup>103</sup>, non era in grado di

risolvere le contraddizioni derivanti dall'introduzione dei macchinari, dovute essenzialmente «al loro uso capitalistico»<sup>104</sup>.

## 6. *Proprietà collettiva e tempo libero.*

Per ribaltare questo stato di cose, contrariamente a quanto credevano molti socialisti contemporanei a Marx, non bastava modificare la redistribuzione dei beni di consumo. Occorreva modificare alla radice gli assetti produttivi della società. Fu per questo che, nei *Grundrisse*, Marx annotò che «lasciare sussistere il lavoro salariato e, allo stesso tempo, sopprimere il capitale [era] una rivendicazione che si autocontraddice[va]»<sup>105</sup>. Occorreva, viceversa, la «dissoluzione del modo di produzione e della forma di società fondati sul valore di scambio»<sup>106</sup>. Nel discorso pubblicato con il titolo *Salario, prezzo e profitto*, egli ammonì gli operai affinché sulle loro bandiere non apparisse «la parola d'ordine conservatrice “Equo salario per un'equa giornata di lavoro”», ma il «motto rivoluzionario “Soppressione del sistema del lavoro salariato”»<sup>107</sup>.

Per di più, come si trova dichiarato nella *Critica al programma di Gotha*, nel modo di produzione capitalistico «le condizioni materiali della produzione [erano] a disposizione dei non operai sotto forma di proprietà del capitale e proprietà della terra, mentre la massa [era] soltanto proprietaria della [propria] forza lavoro»<sup>108</sup>. Pertanto, era essenziale rovesciare i rapporti proprietari alla base del modo di produzione borghese. Nei *Grundrisse*, Marx ricordò che «le leggi della proprietà privata – ovvero la libertà, l'uguaglianza, la proprietà sul lavoro e la sua libera disposizione – si riversano nella mancanza di proprietà dell'operaio, nell'espropriazione del suo lavoro e nel suo riferirsi a esso come proprietà altrui»<sup>109</sup>. In un intervento svolto, nel 1869, al Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori, Marx affermò che la «proprietà privata dei mezzi di produzione» serviva soltanto ad assicurare alla classe borghese il «potere con il quale essa [avrebbe] costr[etto] altri esseri umani a lavorare»<sup>110</sup> per lei. Egli ribadì lo stesso concetto in un altro breve scritto politico, il *Programma elettorale dei lavoratori socialisti*, aggiungendo che «i produttori possono essere liberi solo quando sono in possesso dei mezzi



di produzione» e che l'obiettivo della lotta del proletariato doveva essere la «restituzione alla comunità di tutti i mezzi di produzione»<sup>111</sup>.

Nel Libro terzo del *Capitale*, Marx osservò che, quando i lavoratori avrebbero instaurato un modo di produzione comunista, «la proprietà privata del globo terrestre da parte di singoli individui [sarebbe] appar[s]a così assurda come la proprietà privata di un essere umano da parte di un altro essere umano». Egli manifestò la sua più radicale critica verso l'idea di possesso distruttivo insita nel capitalismo, ricordando che «anche un'intera società, una nazione, o anche tutte le società di una stessa epoca prese complessivamente, non sono proprietarie della terra». Per Marx, gli esseri umani erano «soltanto [...] i suoi usufruttuari» e, dunque, avevano «il dovere di tramandare alle generazioni successive [il mondo] migliorato, come *boni patres familias*»<sup>112</sup>.

Un diverso assetto della proprietà dei mezzi di produzione avrebbe mutato alla radice anche i tempi di vita della società. Nel Libro primo del *Capitale*, Marx disvelò, con inequivocabile chiarezza, le ragioni per le quali, nel capitalismo, «l'economia di lavoro mediante lo sviluppo della forza produttiva del lavoro non ha affatto lo scopo di accorciare la giornata lavorativa». Il tempo che il progredire della tecnica e della scienza renderebbe disponibile per i singoli viene, infatti, immediatamente convertito in pluslavoro. La classe dominante ha come unica ambizione quella di «ridurre il tempo di lavoro necessario per la produzione di una determinata quantità di merci»<sup>113</sup>. Il suo solo scopo è quello di sviluppare la forza produttiva con il solo fine di «abbrevia[re] la parte della giornata lavorativa nella quale l'operaio deve lavorare per sé stesso, per prolungare [...] la parte [...] nella quale l'operaio può lavorare gratuitamente per il capitalista»<sup>114</sup>. Questo sistema differisce dalla schiavitù o dalle *corvées* dovute al signore feudale, poiché «pluslavoro e lavoro necessario sfumano l'uno nell'altro»<sup>115</sup> e rendono più difficilmente percettibile l'entità dello sfruttamento.

Nei *Grundrisse*, Marx mise bene in evidenza che è solo grazie a questo surplus del tempo di lavoro di tutti che si rende possibile il «tempo libero per alcuni»<sup>116</sup>. La borghesia consegue l'accrescimento delle sue facoltà materiali e culturali solo grazie alla limitazione imposta a quello del proletariato. Lo stesso accade nelle nazioni capitalistamente più avanzate, a discapito delle periferie del sistema. Nei *Manoscritti del 1861-1863*, Marx ribadì che il progresso della classe dominante è speculare alla «mancanza di

sviluppo della massa lavoratrice»<sup>117</sup>. Il tempo libero della prima «corrisponde al tempo asservito»<sup>118</sup> dei lavoratori; «lo sviluppo sociale dell'una fa del lavoro di [questi] altr[i] la propria base naturale»<sup>119</sup>. Questo tempo di pluslavoro degli operai non solo è il pilastro sul quale poggia la «esistenza materiale» della borghesia, ma crea la condizione anche per il suo «tempo libero, la sfera del [suo] sviluppo». Come meglio non si potrebbe dichiarare: «il tempo libero dell'una corrisponde al [...] tempo soggiogato al lavoro [...] dell'altra»<sup>120</sup>.

Per Marx, al contrario, la società comunista sarebbe stata caratterizzata da una diminuzione generalizzata dei tempi di lavoro. Nel documento *Istruzioni per i delegati del Consiglio Generale provvisorio. Le differenti questioni*, da lui predisposto per il primo congresso dell'Associazione internazionale dei lavoratori, enunciò che la riduzione della giornata lavorativa era la «condizione preliminare senza la quale [sarebbero] aborti[ti] tutti gli ulteriori tentativi di miglioramento e di emancipazione». Era necessario non solo «fare recuperare l'energia e la salute alla classe lavoratrice», ma anche «fornire a essa la possibilità di sviluppo intellettuale, di relazioni e attività sociali e politiche»<sup>121</sup>. Nel Libro primo del *Capitale*, Marx argomentò che il «tempo per un'educazione da esseri umani, per lo sviluppo intellettuale, per l'adempimento di funzioni sociali, per rapporti socievoli, per la libera espressione delle energie vitali, fisiche e mentali», considerati dai capitalisti «fronzoli puri e semplici»<sup>122</sup>, sarebbero stati gli elementi fondativi della nuova società. Il decremento delle ore destinate al lavoro – non solo del tempo di lavoro necessario per creare nuovo pluslavoro in favore della classe capitalista – avrebbe favorito, così appuntò Marx nei *Grundrisse*, «il libero sviluppo delle individualità», ovvero «la formazione e lo sviluppo artistico e scientifico [...] degli individui, grazie al tempo divenuto libero e ai mezzi creati per tutti loro»<sup>123</sup>.

Sulla base di queste convinzioni, egli ravvisò nella «economia di tempo, e [nella] ripartizione pianificata del tempo di lavoro nei diversi rami di produzione, la prima legge economica alla base della produzione sociale»<sup>124</sup>. Nelle *Teorie sul plusvalore* precisò, ancor più, che «la ricchezza non è niente altro che tempo disponibile». Nella società comunista l'autogestione dei lavoratori avrebbe dovuto assicurare una maggiore quantità di tempo che non doveva essere «assorbito dal lavoro immediatamente produttivo, [ma] dar[e] luogo al godimento, all'ozio e,



pertanto, alla libera attività e al libero sviluppo»<sup>125</sup>. In questo testo, così come nei *Grundrisse*, Marx citò un breve pamphlet intitolato *La fonte e il rimedio delle difficoltà nazionali dedotte dai principi di economia politica in una lettera al signor John Russell*, del quale condivideva pienamente la definizione di benessere formulata dall'anonimo autore: «una nazione si può dire veramente ricca, quando in essa invece di lavorare per 12 ore si lavora soltanto per sei. La ricchezza reale non è l'imposizione del tempo di lavoro supplementare, ma è il tempo [che viene reso] disponibile a ogni individuo e a tutta la società, fuori da quello usato nella produzione immediata»<sup>126</sup>. La medesima idea si trova ribadita in un altro brano dei *Grundrisse*, nel quale Marx domandava retoricamente: «che cos'è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive degli individui? [...] Che cos'è se non l'estrinsecazione assoluta delle [loro] doti creative?»<sup>127</sup>. È evidente, dunque, che il modello socialista al quale egli guardava non contemperava uno stato di miseria generalizzata, ma il conseguimento di una maggiore ricchezza collettiva.

### 7. Ruolo dello Stato, diritti individuali e libertà.

Nella società comunista, accanto alle trasformazioni dell'economia, avrebbero dovuto essere ridefiniti anche il ruolo dello Stato e le funzioni della politica. Ne *La guerra civile in Francia*, Marx tenne a chiarire che, in seguito alla presa del potere, la classe lavoratrice avrebbe dovuto lottare per «estirpare le basi economiche sulle quali riposa l'esistenza delle classi e, quindi, il dominio di classe». Una volta che sarà «emancipato il lavoro, ogni essere umano div[errà] un lavoratore e il lavoro produttivo cess[erà] di essere l'attributo di una classe»<sup>128</sup>. La nota affermazione «la classe operaia non può semplicemente impadronirsi della macchina statale così com'è» stava a significare, come Marx ed Engels spiegano nell'opuscolo *Le cosiddette scissioni nell'Internazionale*, che il movimento operaio avrebbe dovuto tendere a trasformare «le funzioni governative [...] in semplici funzioni amministrative»<sup>129</sup>. Anche se con una formulazione alquanto concisa, negli *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, Marx spiegò che «la distribuzione delle funzioni [governative avrebbe dovuto] diven[tare] un fatto amministrativo che non attribuisce alcun

potere»<sup>130</sup>. In questo modo, si sarebbe potuto evitare, quanto più possibile, che l'esercizio degli incarichi politici generasse nuove dinamiche di dominio e soggezione.

Marx valutò che, con lo sviluppo della società moderna, «il potere dello Stato [aveva] assu[nto] sempre più il carattere di potere nazionale del capitale sul lavoro, di una forza pubblica organizzata di asservimento sociale, di uno strumento del dispotismo di classe»<sup>131</sup>. Nel comunismo, al contrario, i lavoratori avrebbero dovuto impedire che lo Stato divenisse un ostacolo alla piena emancipazione degli individui. A essi Marx indicò la necessità che «gli organi meramente repressivi del vecchio potere governativo [fossero] amputati», mentre le sue «funzioni legittime» avrebbe[ro] dovuto essere «strappate da un'autorità che usurpava il primato della società [...] e restituite agli agenti responsabili della società»<sup>132</sup>. Nella *Critica al programma di Gotha* Marx chiarì che «la libertà consiste nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa», chiosando con sagacia che «le forme dello Stato sono più o meno libere nella misura in cui limitano la “libertà dello Stato”»<sup>133</sup>.

In questo stesso testo, Marx sottolineò anche l'esigenza che, nella società comunista, le politiche pubbliche privilegiassero la «soddisfazione collettiva dei bisogni». Le spese per le scuole, le istituzioni sanitarie e gli altri beni comuni sarebbero «notevolmente aumentat[e] fin dall'inizio, rispetto alla società attuale, e [sarebbero] aument[at]e nella misura in cui la nuova società si verrà sviluppando»<sup>134</sup>. L'istruzione avrebbe assunto una funzione di primario rilievo e, così come aveva ricordato ne *La guerra civile in Francia*, riferendosi al modello adottato dai comunardi parigini nel 1871, «tutti gli istituti di istruzione [sarebbero] stati aperti gratuitamente al popolo e liberati da ogni ingerenza sia della Chiesa che dello Stato». Solo così la cultura sarebbe «stata resa accessibile a tutti» e la scienza affrancata sia «dai pregiudizi di classe [che] dalla forza del governo»<sup>135</sup>.

Differentemente dalla società liberale, nella quale «l'eguale diritto» lascia inalterate le disuguaglianze esistenti, per Marx nella società comunista «il diritto [avrebbe] dov[uto] essere disuguale, invece di essere uguale». Una sua trasformazione in tal senso avrebbe riconosciuto, e tutelato, gli individui in base ai loro specifici bisogni e al minore o maggiore disagio delle loro condizioni, poiché «non sarebbero individui diversi, se non fossero disuguali». Sarebbe stato possibile, inoltre, determinare la giusta partecipazione di ciascuna persona ai servizi e alla

ricchezza disponibile. La società che ambiva a seguire il principio «ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni»<sup>136</sup> aveva, davanti a sé, questo cammino complesso e irto di difficoltà. Tuttavia, l'esito finale non era garantito da «magnifiche sorti e progressive» e, allo stesso tempo, non era irreversibile.

Marx assegnò un valore fondamentale alla libertà individuale e il suo comunismo fu radicalmente diverso tanto dal livellamento delle classi, auspicato da diversi suoi predecessori, quanto dalla grigia uniformità politica ed economica, realizzata da molti suoi seguaci. Nell'*Urtext*, però, pose l'accento anche sull'«errore di quei socialisti, specialmente francesi», che, considerando «il socialismo [quale] realizzazione delle idee borghesi», avevano cercato di «dimostrare che il valore di scambio [fosse], originariamente [...], un sistema di libertà ed eguaglianza per tutti, [...] falsificato [...] [poi] dal capitale»<sup>137</sup>. Nei *Grundrisse*, Marx etichettò come «insulsaggine [quella] di considerare la libera concorrenza quale ultimo sviluppo della libertà umana». Difatti, questa tesi «non significa[va] altro se non che il dominio della borghesia [era] il termine ultimo della libertà umana», idea che, ironicamente, Marx definì «allettante per i *parvenus*».

Allo stesso modo, egli contestò l'ideologia liberale secondo la quale «la negazione della libera concorrenza equivale alla negazione della libertà individuale e della produzione sociale basata sulla libertà individuale». Nella società borghese si rendeva possibile soltanto un «libero sviluppo su base limitata, sulla base del dominio del capitale». A suo avviso, «questo genere di libertà individuale [era], al tempo stesso, la più completa soppressione di ogni libertà individuale e il più completo soggiogamento dell'individualità alle condizioni sociali, le quali assumono la forma di poteri oggettivi [...] [e] oggetti indipendenti [...] dagli stessi individui e dalle loro relazioni»<sup>138</sup>.

L'alternativa all'alienazione capitalistica era realizzabile solo se le classi subalterne avessero preso coscienza della loro condizione di nuovi schiavi e avessero dato inizio alla lotta per una trasformazione radicale del mondo nel quale venivano sfruttati. La loro mobilitazione e la loro partecipazione attiva a questo processo non poteva arrestarsi, però, all'indomani della presa del potere. Avrebbe dovuto proseguire al fine di scongiurare la deriva verso un socialismo di Stato nei cui confronti Marx manifestò sempre la più tenace e convinta opposizione.

In una significativa lettera indirizzata, nel 1868, al presidente dell'Associazione generale degli operai tedeschi, Marx spiegò che «l'operaio non andava trattato con provvedimenti burocratici», affinché potesse obbedire «all'autorità e ai superiori; la cosa più importante era insegnargli a camminare da solo»<sup>139</sup>. Egli non mutò mai questa convinzione nel corso della sua esistenza. Non a caso, come primo punto degli *Statuti provvisori dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, da lui redatto, aveva posto: «l'emancipazione della classe lavoratrice deve essere opera dei lavoratori stessi». Aggiungendo, in quello immediatamente successivo, che la loro lotta non doveva «tendere a costituire nuovi privilegi e monopoli di classe, ma a stabilire diritti e doveri eguali per tutti»<sup>140</sup>.

Molti dei partiti e dei regimi politici sorti nel nome di Marx, utilizzando in modo strumentale e citando impropriamente il concetto di «dittatura del proletariato»<sup>141</sup>, non hanno seguito la direzione da lui indicata. Tuttavia, ciò non vuol dire che non sia possibile provarci ancora.

## Riferimenti bibliografici

- Aron, R., *Marxismi immaginari*, Franco Angeli, Milano 1972.
- Babeuf, F.-N., *Spezzare le catene*, in Id., *Il tribuno del popolo*, Editori Riuniti, Roma 1977.
- Bensaïd, D., *Introduzione a K. Marx - F. Engels, Inventare l'ignoto*, Alegre, Roma 2011, pp. 15-92.
- Blanqui, J.-A., *Histoire de l'économie politique en Europe*, Guillaumin, Paris 1837.
- Buonarroti, F., *Manifesto degli eguali*, in Id., *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, Einaudi, Torino 1971, pp. 311-4.
- Cabet, É., *Colonie icarienne aux États-Unis d'Amérique: sa constitution, ses lois, sa situation matérielle et morale après le premier semestre 1855*, Burt Franklin, New York 1971.
- Cabet, É., *Viaggio a Icaria*, Guida, Napoli 1983.
- Carver, T., *The Postmodern Marx*, Pennsylvania State University Press, University Park 1998.
- Carver, T. - Blank, D., *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»*, Palgrave Macmillan, New York 2014.
- Chattopadhyay, P., *Marx's Associated Mode of Production*, Palgrave, New York 2016.
- Claeys, G., *Early Socialism in Intellectual History*, in «History of European Ideas», 40, 2014, 7, pp. 893-904.
- Dézamy, T., *Il codice della comunità*, in *Il socialismo prima di Marx*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 534-45.
- Draper, H., 1986, *Karl Marx's Theory of Revolution*, III, *The Dictatorship of the Proletariat*, New York: Monthly Review Press.
- Engels, F., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Laboratorio Politico, Napoli 1992.
- Fourier, C., *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, in Id., *Œuvres complètes*, VI, Anthropos, Paris 1966.
- Fourier, C., *Il nuovo mondo industriale e societario*, in *Il socialismo prima di Marx*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 98-126.

- Fourier, C., *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso*, Einaudi, Torino 1972.
- Geoghegan, V., *Utopianism and Marxism*, Peter Lang, Bern 2008.
- Guesde, J., Lafargue, P., Marx, K., *Programma elettorale dei lavoratori socialisti*, in M. Musto, *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma 2016, pp. 137-40.
- Hiromatsu, W. (a cura di), *Die deutsche Ideologie*, Kawade Shobo-Shinsha, Tokyo 1974.
- Hobsbawm, E., *Marx, Engels e il socialismo premarxiano*, in Aa.Vv., *Storia del marxismo*, I, *Il marxismo ai tempi di Marx*, Einaudi, Torino 1978, pp. 5-34.
- Kuusinen, O. W., *Fundamentals of Marxism-Leninism: Manual*, Foreign Languages Publishing House, Moskva 1963 (II ed. rivista).
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 249-376.
- Marx, K., *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione Internazionale degli Operai*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 3-17.
- Marx, K., *Salario, prezzo e profitto*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 99-150.
- Marx, K., *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 275-324.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore III*, in *Marx Engels Opere*, XXXVI, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K., *Lettere: gennaio 1868-luglio 1870*, *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Marx, K., *Frammento del testo primitivo*, in Id., *Scritti inediti di Economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, pp. 29-130.
- Marx, K., *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, in K. Marx - F. Engels, *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino 1972, pp. 312-67.
- Marx, K., *Glosse marginali al «Trattato di economia politica» di Adolf Wagner*, in Id., *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Einaudi, Torino 1975, II, pp. 1399-438.
- Marx, K., *Manoscritti del 1861-1863*, Editori Riuniti, Roma 1980.
- Marx, K., *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1872*, MEGA<sup>2</sup>, II/6, Dietz Verlag, Berlin 1987.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro secondo. Il processo di circolazione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1990.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Marx, K., *Lettere 1880-1883 (marzo)*, Lotta Comunista, Milano 2008.
- Marx, K., *Ökonomische Manuskripte 1863-1867*, MEGA<sup>2</sup>, II/4.2, Dietz Verlag, Berlin 2012.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Le cosiddette scissioni nell'Internazionale*, in Idd., *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino 1972, pp. 28-77.
- Marx, K. - Engels, F., *Manuskripte und Drucke zur Deutschen Ideologie (1845-1847)*, MEGA<sup>2</sup>, I/5, Walter de Gruyter, Berlin-Boston 2017.
- Marx, K., Engels, F., Lenin, V., *On Communist Society*, Progress, Moskva 1974.

- Marx, K., Engels, F., Weydemeyer, J., *Die Deutsche Ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*, 2 voll., «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», Akademie Verlag, Berlin 2004.
- Mattick, P., *Marx e Keynes*, De Donato, Bari 1972.
- Moore, S., *Marx on the Choice between Socialism and Communism*, Harvard University Press, Cambridge 1980.
- Musto, M., *Ripensare Marx e i marxismi*, Carocci, Roma 2011.
- Ollman, B. (a cura di), *Market Socialism: The Debate among Socialists*, Routledge, London 1998.
- Owen, R., *Il libro del nuovo mondo morale*, in *Il socialismo prima di Marx*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 217-43.
- Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di M. Musto, Donzelli, Roma 2014.
- Reybaud, M. L., *Études sur les Réformateurs contemporains ou socialistes modernes: Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, Guillaumin, Paris 1840.
- Rosdolsky, R., *Genesi e struttura del «Capitale» di Marx*, Laterza, Bari 1971.
- Rubel, M., *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia etica*, Colibri, Milano 2001.
- Saint-Simon, C.-H. de, *L'organizzatore*, in *Opere*, Utet, Torino 2007, pp. 425-547.
- Saint-Simon, C.-H. de, *Nuovo cristianesimo*, in *Opere*, Utet, Torino 2007, pp. 1103-46.
- Saint-Simon, C.-H. - Enfantin, B.-P., *Notre politique est religieuse*, in Idd., *Œuvres de Saint-Simon & D'Enfantin*, Leroux, Paris 1878, XLV.
- Saint-Simon, C.-H. de - Enfantin, B.-P., *Religion Saint-Simonienne: Procès*, in Idd., *Œuvres de Saint-Simon & D'Enfantin*, Leroux, Paris 1878, XLVII.
- Saito, K., *Karl Marx's Ecosocialism. Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, Monthly Review Press, New York 2017.
- Webb, D., *Marx, Marxism and Utopia*, Ashgate, Aldershot 2000.
- Weitling, W., *L'umanità come è e come dovrebbe essere*, in *Il socialismo prima di Marx*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 249-88.
- Wood, E. M., *Democracy against Capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

<sup>1</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 514.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 515.

<sup>3</sup> Questo appellativo era già stato utilizzato da altri, prima di Marx ed Engels. Si veda, ad esempio, J.-A. Blanqui, *Histoire de l'économie politique en Europe*, Guillaumin, Paris 1837, che intitolò il capitolo dedicato a Fourier e Owen «Degli economisti utopisti», cfr. pp. 322-41. L. Reybaud, *Études sur les Réformateurs contemporains ou socialistes modernes: Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen*, Guillaumin, Paris 1840, fu il primo ad associare i tre autori sotto l'etichetta del socialismo moderno. Il suo testo ebbe una buona circolazione e contribuì a diffondere l'idea che i tre «forma[va]no la somma intera dei pensatori eccentrici che la nostra epoca ha visto nascere», *ibid.*, p. VI.

<sup>4</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., pp. 514-5.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 507-12.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 509.



<sup>7</sup> V. Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, Peter Lang, Bern 2008, pp. 23-38. Questo autore ha messo in evidenza che «i socialisti utopisti si consideravano scienziati sociali», *ibid.*, p. 23. La vulgata marxista-leninista utilizzò, all'opposto, l'aggettivo «utopistico» in senso puramente denigratorio. A tale riguardo è interessante considerare anche la critica, in parte rivolta allo stesso Marx, di G. Claeys, *Early Socialism in Intellectual History*, in «History of European Ideas», 40, 2014, 7, che ha riscontrato nelle definizioni di «scienza» e «socialismo scientifico» un esempio di «autoritarismo epistemologico», *ibid.*, p. 896.

<sup>8</sup> Cfr. E. Hobsbawm, *Marx, Engels e il socialismo premarxiano*, in Aa.Vv., *Storia del marxismo*, I, *Il marxismo ai tempi di Marx*, Einaudi, Torino 1978, pp. 5-22.

<sup>9</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, v, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 519-40. Engels, che di Saint-Simon fu un grande estimatore, si spinse ad affermare che nell'opera di Saint-Simon erano «contenute, in germe, quasi tutte le idee non esclusivamente economiche dei socialisti venuti più tardi». Cfr. F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Laboratorio Politico, Napoli 1992, p. 52.

<sup>10</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 327.

<sup>11</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1997, II, p. 410.

<sup>12</sup> Id., *Salario, prezzo e profitto*, in *Marx Engels Opere*, xx, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 109.

<sup>13</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 516.

<sup>14</sup> Cfr. D. Webb, *Marx, Marxism and Utopia*, Ashgate, Aldershot 2000, p. 30.

<sup>15</sup> K. Marx, *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin*, in K. Marx - F. Engels, *Critica dell'anarchismo*, Einaudi, Torino 1972, p. 358.

<sup>16</sup> F. Buonarroti, *Manifesto degli eguali*, in Id., *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, Einaudi, Torino 1971, pp. 312-3.

<sup>17</sup> F.-N. Babeuf, *Spezzare le catene*, in Id., *Il tribuno del popolo*, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 215.

<sup>18</sup> É. Cabet, *Viaggio a Icaria*, Guida, Napoli 1983, p. 160.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>22</sup> T. Dézamy, *Il codice della comunità*, in *Il socialismo prima di Marx*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 541-4.

<sup>23</sup> W. Weitling, *L'umanità come è e come dovrebbe essere*, *ibid.*, p. 285.

<sup>24</sup> C.-H. de Saint-Simon, *L'organizzatore*, in Id., *Opere*, Utet, Torino 2007, p. 436.

<sup>25</sup> Id., *Nuovo cristianesimo*, *ibid.*, p. 1150.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 1145.

<sup>27</sup> C. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti. Il nuovo mondo amoroso*, Einaudi, Torino 1972, p. 6.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 133.

<sup>29</sup> C. Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, in Bravo (a cura di), *Il socialismo prima di Marx* cit., p. 113.

<sup>30</sup> C. Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario*, in Id., *Teoria dei quattro movimenti* cit., p. 137.

<sup>31</sup> R. Owen, *Il libro del nuovo mondo morale*, in Bravo (a cura di), *Il socialismo prima di Marx* cit., p. 240.



<sup>32</sup> É. Cabet, *Colonie icarienne aux États-Unis d'Amérique: sa constitution, ses lois, sa situation matérielle et morale après le premier semestre 1855*, Burt Franklin, New York 1971, p. 43.

<sup>33</sup> Secondo R. Rosdolsky, *Genesi e struttura del «Capitale» di Marx*, Laterza, Bari 1971, la differenza tra Marx e i socialisti romantici riguarda «la loro totale incapacità di comprendere il corso della vita moderna, cioè la necessità e il carattere storicamente progressivo dell'ordine sociale borghese, da essi criticato, [...] limita[ndosi] a una condanna di tipo moralistico», *ibid.*, p. 487.

<sup>34</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 33.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 42. Questa dichiarazione di Marx nacque in risposta alla recensione della sua opera apparsa, nel 1868, sulla rivista «La Philosophie Positive», a cura di Eugène de Roberty (1843-1915). Il sociologo seguace di Auguste Comte (1798-1857) aveva criticato Marx per non aver indicato le «condizioni necessarie per una produzione sana e per una giusta distribuzione della ricchezza», K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band, Hamburg 1872*, MEGA<sup>2</sup>, II/6, Dietz Verlag, Berlin 1987, pp. 1622-23.

<sup>36</sup> K. Marx, *Glosse marginali al «Trattato di economia politica» di Adolf Wagner*, in Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 1404.

<sup>37</sup> K. Marx, *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 300-1.

<sup>38</sup> Karl Marx a Ferdinand D. Nieuwenhuis, 22 febbraio 1881, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1880-1883 (marzo)*, Lotta comunista, Milano 2008, pp. 53-4. Il vastissimo carteggio con Engels costituisce la migliore testimonianza della coerenza di queste sue convinzioni. Nel corso della loro quarantennale collaborazione, i due amici si confrontarono su ogni possibile tematica, ma Marx non dedicò il minimo tempo alla discussione sul come avrebbe dovuto essere organizzata la società del domani.

<sup>39</sup> Secondo Rosdolsky, *Genesi e struttura del «Capitale» di Marx* cit., se è vero che Marx respinse l'idea del «socialismo quale escogitazione di sistemi già confezionati», ciò non vuol dire che Marx non avesse maturato «alcuna idea sul futuro ordine economico e sociale, lasciandone il compito ai pronipoti. [...] Al contrario, proprio queste idee anticipatrici occupano una parte di primissimo piano nell'edificio teorico del marxismo. In *Il capitale* [...] e nei suoi lavori preparatori troviamo ripetute digressioni e annotazioni che si riferiscono ai problemi dell'ordinamento sociale socialista», *ibid.*, pp. 477-8.

<sup>40</sup> C.-H. de Saint-Simon - B. Enfantin, «*Religion Saint-Simonienne: Procès*», in Idd., *Œuvres de Saint-Simon & D'Enfantin*, Leroux, Paris 1878, XLVII, p. 378. In altre parti dell'opera dei due proto-socialisti francesi veniva usata l'espressione «la classe più laboriosa e più povera». Si veda, ad esempio, C.-H. de Saint-Simon - B. Enfantin, *Notre politique est religieuse*, in Idd., *Œuvres de Saint-Simon & D'Enfantin*, Leroux, Paris 1878, XLV, p. 28.

<sup>41</sup> A questa fattispecie appartiene l'antologia K. Marx, F. Engels, V. Lenin, *On Communist Society*, Progress, Moskva 1974, nella quale i testi dei tre autori venivano presentati come se fossero un lavoro omogeneo a opera della Trimurti del comunismo. In questo volume, così come in molte altre antologie di analoga conformazione, la presenza di Marx era del tutto marginale. Anche se il suo nome figurava in copertina, in quanto garante supremo della fede nel «socialismo scientifico», i suoi testi inseriti nella raccolta (19 pagine su 157) erano di gran lunga inferiori tanto a quelli di Engels che a quelli di Lenin. Il Marx teorico della società comunista veniva circoscritto al *Manifesto del partito comunista* e alla *Critica al programma di Gotha*, testi ai quali furono aggiunte soltanto mezza pagina de *La sacra famiglia* e poche righe da una lettera a Joseph Weydemeyer (1818-1866) del 5 marzo 1852, nella quale Marx parlava della dittatura del proletariato. La descrizione della società post-capitalista venne trattata in modo analogo nella diffusissima antologia realizzata sotto la direzione del finlandese Otto Wille Kuusinen (1881-1964), *Fundamentals of Marxism-Leninism. Manual*, Foreign Languages Publishing House, Moskva 1963 (II ed. rivista). Nella quinta parte di questo volume –

dedicata a «Socialism and Communism» – Marx era citato soltanto 11 volte, a fronte di 12 menzioni nell'opera di Nikita Chruščëv (1894-1971) e nei documenti dei congressi del Partito comunista sovietico e alle 50 citazioni tratte dall'opera di Lenin.

<sup>42</sup> Cfr. R. Aron che nel libro *Marxismi immaginari*, Franco Angeli, Milano 1972, si faceva beffe, ad esempio, dei «paramarxisti parigini», *ibid.*, p. 151, che «subordinava[no] *Il capitale* agli scritti giovanili, prima di tutto ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, di cui l'oscurità, l'incompiutezza e, in diverse parti, le contraddizioni affascinavano il lettore», *ibid.*, p. 128. A suo giudizio, questi autori non avevano compreso che, «se Marx non avesse avuto l'ambizione e la speranza di fondare l'avvento del comunismo con rigore scientifico, non avrebbe avuto bisogno di lavorare trent'anni al *Capitale* (senza riuscire a completarlo). Qualche settimana e qualche pagina gli sarebbero bastate», *ibid.*, p. 151. In proposito si veda anche M. Musto, *Ripensare Marx e i marxismi*, Carocci, Roma 2011, pp. 225-72. Per una descrizione della frammentarietà dei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e dell'incompiutezza delle tesi in essi contenuti cfr. *ibid.*, pp. 45-67.

<sup>43</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 321. Nella sua *Introduzione* a K. Marx - F. Engels, *Inventare l'ignoto*, Alegre, Roma 2011, Daniel Bensaïd afferma che, nella sua fase iniziale, quello «di Marx è un comunismo filosofico», *ibid.*, p. 42.

<sup>44</sup> Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 323-4.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>46</sup> Sul complesso carattere di questi manoscritti e sui dettagli circa la loro realizzazione e paternità si rimanda al recente volume MEGA<sup>2</sup>, I/5. Nelle 1900 pagine della loro tanto attesa pubblicazione, i 17 manoscritti che compongono il testo sono stati dati alle stampe nell'originale forma frammentaria e non con le sembianze di un libro compiuto. Per una critica a tale edizione (anticipata dalla pubblicazione del cosiddetto «capitolo su Feuerbach», in K. Marx, F. Engels, J. Weydemeyer, *Die Deutsche Ideologie: Artikel, Druckvorlagen, Entwürfe, Reinschriftenfragmente und Notizen zu I. Feuerbach und II. Sankt Bruno*, 2 voll., «Marx-Engels-Jahrbuch 2003», Akademie Verlag, Berlin 2004) – e in favore di una pubblicazione quanto più fedele agli originali – si rimanda a T. Carver - D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»*, Palgrave Macmillan, New York 2014, p. 142.

<sup>47</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 33. Le parole vergate da Marx nel manoscritto sono riportate in corsivo.

<sup>48</sup> Cfr. C. Fourier, *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, Id., *Œuvres complètes*, VI, Anthropos, Paris 1966. Per una traduzione parziale in italiano si rimanda a Fourier, *Il nuovo mondo industriale e societario* cit., in particolare pp. 137-40.

<sup>49</sup> Le uniche parole scritte da quest'ultimo – ovvero «dopo pranzo criticare» e «né critico» – esprimevano un dissenso rispetto alle opinioni, ancora romantiche e utopisteggianti, di Engels. La scoperta di questo importante dettaglio fu possibile grazie al rigoroso lavoro filologico svolto da Wataru Hiromatsu, curatore dell'edizione (in un doppio volume in tedesco e giapponese) K. Marx - F. Engels, *Die deutsche Ideologie*, Kawade Shobo-Shinsha, Tokyo 1974. Due decenni dopo, Terrell Carver affermò che, grazie a questo studio, era possibile leggere «quali parole erano state scritte dalla mano di Engels e quali da quella di Marx, quale aggiunta e quale cancellazione era da attribuire a ciascuno autore», T. Carver, *The Postmodern Marx*, The Pennsylvania State University Press, University Park 1998, p. 104. Cfr. anche il recente T. Carver - D. Blank, *A Political History of the Editions of Marx and Engels's «German Ideology Manuscripts»*, Palgrave Macmillan, New York 2014, pp. 139-40. Quello di Marx fu un richiamo ironico alle posizioni di alcuni giovani hegeliani, da lui sbeffeggiati e duramente combattuti nel libro pubblicato pochi mesi prima e intitolato proprio *La sacra famiglia, ovvero Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e soci*. Secondo Carver, *The Postmodern Marx* cit., «il celebre passaggio sulla società comunista tratto da *L'ideologia tedesca* non può più essere letto come una ininterrotta sequenza di idee concordata congiuntamente dai due

autori». Con l'aggiunta di quelle poche parole Marx stava «rimproverando aspramente Engels per essersi allontanato, forse momentaneamente, dall'importante lavoro di invalidare le fantasie dei socialisti utopisti», *ibid.*, p. 106. Tuttavia, gli inserimenti marginali di Marx furono integrati al testo iniziale di Engels, diventando, in tal modo, la descrizione canonica di come sarebbero vissuti gli esseri umani nella società comunista. Darren Webb, a ragione, ha affermato che questa è stata «la citazione più ridicolizzata nell'intero canone del marxismo», Webb, *Marx, Marxism and Utopia* cit., p. 61.

<sup>50</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 34.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pp. 67-8.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>55</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 499.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 501.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>58</sup> Nella traduzione inglese, realizzata nel 1888 da Samuel Moore (1838-1911) in cooperazione con Friedrich Engels, la parola tedesca *Staatsausgaben* (spese dello Stato) venne tradotta con l'espressione – meno statalista e più generica – *public purposes* (scopi pubblici).

<sup>59</sup> Nell'Associazione internazionale dei lavoratori questo provvedimento venne appoggiato da Michail Bakunin (1814-1876) e osteggiato da Marx. Cfr. la sezione dedicata al «Diritto all'eredità» in Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di M. Musto, Donzelli, Roma 2014, pp. 111-7.

<sup>60</sup> La loro applicazione, come ricordato anche nella *Prefazione* all'edizione tedesca del 1872, «dipenderà dalle circostanze storiche del movimento, in ogni luogo e in ogni tempo; quindi non si dà alcuna particolare importanza alle misure rivoluzionarie proposte alla fine della sezione seconda», in Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 660. Già all'inizio degli anni settanta dell'Ottocento questo scritto era diventato un «documento storico», sul quale i suoi autori non si sentivano più «in diritto di apportare modifiche», *ibid.*, p. 661.

<sup>61</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 108.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 113.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>65</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 185.

<sup>66</sup> *Ibid.*, II, p. 406.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 405.

<sup>68</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 110.

<sup>69</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 117.

<sup>70</sup> Id., *Ökonomische Manuskripte 1863-1867*, MEGA<sup>2</sup>, II/4.2, Dietz Verlag, Berlin 2012, p. 662. Cfr. P. Chattopadhyay, *Marx's Associated Mode of Production*, Palgrave, New York 2016, in particolare pp. 59-65 e 157-61.

<sup>71</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 14. Palmiro Togliatti ha erroneamente tradotto questa espressione con il termine «società collettivista».

<sup>72</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 648.

<sup>73</sup> Id., *La guerra civile in Francia* cit., p. 304.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>75</sup> Marx, *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin* cit., p. 356.

<sup>76</sup> Su questi temi cfr. E. Meiksins Wood, *Democracy against Capitalism*, Cambridge University Press, London 1995.

<sup>77</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 141.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 333.

<sup>79</sup> K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 200.

<sup>80</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 578.

<sup>81</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 100.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>84</sup> *Ibid.*, II, p. 241.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>86</sup> *Ibid.*, I, p. 118.

<sup>87</sup> *Ibid.*, II, 243.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>89</sup> *Ibid.*, I, p. 100.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 117.

<sup>91</sup> *Ibid.*

<sup>92</sup> Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., pp. 14-5.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>94</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 537.

<sup>95</sup> Su questo tema si è sviluppata, negli ultimi venti anni, un'ampia e innovativa letteratura. Per uno degli ultimi contributi in proposito si rimanda a K. Saito, *Karl Marx's Ecosocialism. Capital, Nature, and the Unfinished Critique of Political Economy*, Monthly Review Press, New York 2017, in particolare pp. 217-55.

<sup>96</sup> Saito, *Karl Marx's Ecosocialism* cit., p. 552.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 553.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 371.

<sup>99</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro secondo. Il processo di circolazione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 331.

<sup>100</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 763.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 231. In proposito cfr. B. Ollman (a cura di), *Market Socialism. The Debate among Socialists*, Routledge, New York 1998.

<sup>102</sup> Marx, *Glosse marginali al «Trattato di economia politica» di Adolf Wagner* cit., p. 1409.

<sup>103</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 578.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 486.

<sup>105</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 296.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 241. Secondo P. Mattick, *Marx e Keynes*, De Donato, Bari 1972: «Per Marx, la legge del valore “regola” il capitalismo di mercato, ma non altre forme di produzione sociale», *ibid.*, p. 410. Pertanto, egli riteneva che «il socialismo era, prima di tutto, fine della produzione di valore e, quindi, anche fine dei rapporti di produzione capitalistici», *ibid.*, p. 408.

<sup>107</sup> Marx, *Salario, prezzo e profitto* cit., p. 150.

<sup>108</sup> Id., *Critica al programma di Gotha* cit., p. 18.

<sup>109</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 364.

- <sup>110</sup> Id., *Critica dell'anarchismo* cit., p. 279.
- <sup>111</sup> J. Guesde, P. Lafargue, K. Marx, *Programma elettorale dei lavoratori socialisti*, in M. Musto, *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma 2016, pp. 137-40.
- <sup>112</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 887.
- <sup>113</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 360.
- <sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 360-1.
- <sup>115</sup> *Ibid.*, p. 271. In proposito si rimanda a M. Rubel, *Karl Marx. Saggio di biografia intellettuale. Prolegomeni per una sociologia etica*, Colibri, Milano 2001, pp. 320-33.
- <sup>116</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 404.
- <sup>117</sup> Marx, *Manoscritti del 1861-1863* cit., p. 194.
- <sup>118</sup> *Ibid.*, p. 195.
- <sup>119</sup> *Ibid.*
- <sup>120</sup> *Ibid.*, p. 194.
- <sup>121</sup> K. Marx, *Risoluzioni del Congresso di Ginevra*, in Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!* cit., p. 35.
- <sup>122</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 300.
- <sup>123</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 402.
- <sup>124</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, pp. 118-9.
- <sup>125</sup> Id., *Teorie sul plusvalore III, Marx Engels Opere*, XXXVI, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 274.
- <sup>126</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 402.
- <sup>127</sup> *Ibid.*, p. 112.
- <sup>128</sup> Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 300.
- <sup>129</sup> K. Marx - F. Engels, *Le cosiddette scissioni nell'Internazionale*, in *Idd., Critica dell'anarchismo* cit., p. 76.
- <sup>130</sup> Marx, *Estratti e commenti critici a «Stato e anarchia» di Bakunin* cit., p. 357.
- <sup>131</sup> Id., *La guerra civile in Francia* cit., p. 294.
- <sup>132</sup> *Ibid.*, p. 298.
- <sup>133</sup> Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 28.
- <sup>134</sup> *Ibid.*, p. 14.
- <sup>135</sup> Marx, *La guerra civile in Francia* cit., p. 297.
- <sup>136</sup> Id., *Critica al programma di Gotha* cit., p. 18.
- <sup>137</sup> Id., *Frammento del testo primitivo*, in Id., *Scritti inediti di Economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1963, p. 91.
- <sup>138</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 335.
- <sup>139</sup> Karl Marx a Johann Baptist von Schweitzer, 13 ottobre 1868, in K. Marx, *Lettere: gennaio 1868-luglio 1870, Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 620.
- <sup>140</sup> K. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione Internazionale degli Operai*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 14.
- <sup>141</sup> Cfr. Hal Draper che in *Karl Marx's Theory of Revolution*, III, *The Dictatorship of the Proletariat*, Monthly Review Press, New York 1986, pp. 385-6, ha dimostrato che Marx aveva utilizzato questa espressione soltanto sette volte, per di più con un significato radicalmente diverso da quello che, erroneamente, gli hanno attribuito molti dei suoi interpreti o i sedicenti continuatori del suo pensiero.



### 3. Democrazia

di Ellen Meiksins Wood

#### 1. *La critica della democrazia di Marx.*

«La critica marxista della democrazia borghese – ha scritto Ernest Mandel – prende avvio dall’idea che questa democrazia è formale poiché i lavoratori non hanno i mezzi materiali per esercitare i diritti che le costituzioni borghesi formalmente concedono a tutti i cittadini»<sup>1</sup>. Quindi, ad esempio, «la libertà di stampa è una mera formalità quando solo i capitalisti ed i loro agenti sono in grado di mettere insieme i milioni di dollari necessari per aprire un giornale»<sup>2</sup>. Queste osservazioni ben riassumono una critica marxista standard della «democrazia borghese»<sup>3</sup>. Esse non implicano che il marxismo sia per principio contrario ai diritti e alle libertà associati alla «democrazia liberale»; suggeriscono semplicemente che la forma «borghese» di democrazia è fasulla, o perlomeno inadeguata e incompleta, dal momento che non affronta le disuguaglianze fondamentali del potere di classe che determinano gli esiti politici, anche se può consentire la creazione delle organizzazioni dei lavoratori che possono parzialmente ristabilire l’equilibrio.

Tuttavia definire la critica marxista in questo modo non vuol dire molto. La questione che stiamo discutendo qui non è come una democrazia socialista potrebbe essere concepita da Karl Marx, ma, piuttosto, cosa Marx ha da insegnarci sul tipo di democrazia capitalista in cui viviamo; e su questo punto c’è molto altro da dire. L’affermazione secondo cui i processi politici nella «democrazia borghese» sono, nel bene e nel male e in misura maggiore o minore, condizionati da disuguaglianze di classe, è invero difficilmente contestabile; ma è a malapena sufficiente per distinguere il marxismo da altre interpretazioni del modo in cui la democrazia liberale funziona nelle società capitalistiche segnate da enormi disparità di ricchezza. Se il marxismo non avesse altro da dirci se non che i processi

politici sono plasmati dalle disparità di ricchezza, non avrebbe molto senso rivolgersi all'analisi marxiana per illuminare il funzionamento della democrazia contemporanea<sup>4</sup>. Non è neppure abbastanza dire che Marx andò ben oltre i suoi contemporanei (anzi, se è per questo, oltre gli analisti politici del nostro tempo) nel denunciare la realtà del potere di classe e i suoi effetti sulla politica. Ci deve essere qualcosa di più nell'interpretazione marxiana della democrazia per giustificare l'affermazione che essa possiede un *quid* di veramente distintivo e prezioso da esserci ancora adesso di insegnamento e, anzi, ora più che mai.

La grande intuizione di Marx non fu semplicemente che la democrazia, nella società «borghese», era minata dalle disuguaglianze del potere di classe. Semmai, egli era profondamente consapevole che mai prima di allora, almeno dall'antica democrazia greca in avanti, era esistita una forma di società in cui le disparità di ricchezza avevano *meno* effetto sui risultati politici di quanto non accadesse nelle società con libertà e diritti civili che noi associamo alla democrazia liberale – il tipo di diritti e libertà che permettono alle classi lavoratrici di formare le proprie organizzazioni ed esercitare la «libertà di stampa», ossia di creare e diffondere i propri giornali. Mai prima di allora le organizzazioni della classe lavoratrice, esercitando le libertà di parola e di associazione «borghesi», avevano avuto un impatto così diretto e significativo sulla sfera politica. Senza questa convinzione difficilmente egli avrebbe sollecitato i movimenti della classe lavoratrice a sfruttare nelle loro lotte politiche le possibilità a disposizione. Non è mai stato lo scopo di Marx quello di sminuire l'importanza di questi diritti e libertà liberali o la loro utilità per le classi lavoratrici. Al contrario, egli fu fin dall'inizio un appassionato difensore di tali libertà; e il suo socialismo trasse origine dalla crescente consapevolezza che le libertà che cercava di difendere richiedevano qualcosa di più delle forme giuridiche democratiche e di diritti politici avulsi dalla realtà del potere sociale<sup>5</sup>. Né, d'altronde, era sua intenzione dimostrare semplicemente che gli effetti politici della disuguaglianza erano in realtà peggiori di quanto sembrassero. La forza distintiva della sua critica deve essere trovata altrove.

Se Marx fosse vissuto abbastanza a lungo da vedere il moderno *welfare state*, promosso e sostenuto dai movimenti dei lavoratori e dai partiti socialdemocratici che li rappresentavano, avrebbe comunque considerato la lotta socialista ben lungi dall'essere compiuta; ma nella sua visione della democrazia liberale non c'era nulla che lo avrebbe costretto a negare la



possibilità di tali risultati. Non c'è nulla di particolarmente misterioso nel modo in cui la moderna democrazia liberale è stata capace di sostenere progressi di questo tipo. Ciò che richiede una spiegazione è perché, anche con la maggioranza della classe lavoratrice ammessa al voto, le riforme sociali non sono avanzate ulteriormente, perché le ingiustizie sociali sono ancora così difficili da affrontare, perché le disuguaglianze economiche non sono diminuite ma, anzi, si sono acuite, perché le conquiste sociali del *welfare state* sono (come abbiamo imparato molto bene nell'era neoliberista) oltremodo vulnerabili e precarie. Per secoli, sin dall'antichità classica, le classi dominanti temevano e si opponevano alla democrazia politica. Sembrava loro evidente che concedere diritti politici alla maggioranza dei lavoratori avrebbe costituito una minaccia per le disuguaglianze nella proprietà e i privilegi. Tuttavia, anche se le lotte della classe lavoratrice hanno fatto grandi progressi, la moderna democrazia ha mostrato quanto fosse infondato il timore che la proprietà privata e la disuguaglianza sarebbero state messe gravemente in pericolo. Di fatto, le disuguaglianze economiche stanno di nuovo aumentando. Quale che sia la spiegazione fornita, vale sicuramente la pena chiedersi che cosa c'è nella democrazia moderna che l'ha resa così compatibile, sia nella teoria che nella pratica, con le più grandi disuguaglianze di ricchezza e potere.

Una risposta può essere rintracciata nell'analisi del capitalismo di Marx. È qui, ancor più che nei suoi scritti espressamente politici, che egli ha esposto i limiti della democrazia liberale, i quali hanno meno a che fare con chi esercita il potere politico e in che modo lo esercita, o nell'interesse di chi, che con lo scopo del potere politico, ovverosia con ciò che rientra nelle sue possibilità e ciò che rimane oltre i suoi confini. È subito chiaro che il complesso rapporto tra potere politico ed economico nel capitalismo richiede una ridefinizione della democrazia non solo per correggere gli squilibri della disuguaglianza di classe, ma anche per estendere la portata del potere democratico, compresi i principî democratici «liberali» dei diritti e delle libertà civili.

## *2. I mutevoli significati della democrazia.*

Consideriamo prima la democrazia nella sua accezione convenzionale. Letteralmente, il termine designa il governo o il potere del popolo, il *demos*,

che nel suo significato greco originario indicava il «popolo» non semplicemente come categoria politica ma come qualcosa di simile a una classe sociale. Aristotele, ad esempio, definiva la democrazia come una forma di governo in cui «sono sovrani del regime [...] coloro che non possiedono grandi proprietà, ma sono poveri»<sup>6</sup>. Questa costituzione «democratica», ovviamente, escludeva gli schiavi e anche alle donne erano negati i diritti di cittadinanza. Ma il possesso dei diritti politici da parte dei liberi lavoratori poveri era sufficiente per costituire un ordinamento politico democratico, in contrasto con un'oligarchia, dove «sono sovrani del regime coloro che hanno proprietà»<sup>7</sup>; ogni forma di *polis* avrebbe perseguito gli interessi particolari e la particolare concezione della giustizia sostenuta dal suo gruppo sociale dominante.

È questo il senso in cui la democrazia sarebbe stata intesa per secoli in seguito, e per questo motivo rimase a lungo oggetto di paura e avversione tra le classi dominanti. Eppure, alla fine, l'aggettivo «democratico» divenne il massimo elogio nel vocabolario politico, che persino i ricchi poterono felicemente reclamare per se stessi. Questa trasformazione fu certamente una conseguenza delle lunghe e dure lotte popolari da parte di coloro che erano privi dei diritti democratici, ma comportava anche un cambiamento di significato che sarebbe stato incomprensibile nell'antica Grecia o anche nell'Europa della prima età moderna.

Il significato della parola democrazia è stato trasformato in primo luogo dai Padri fondatori americani, che hanno efficacemente ridefinito entrambe le sue parti – il *demos*, o il popolo, e il *kratos*, o il potere. Inizialmente essi non erano affatto inclini a descrivere la loro forma di governo preferita come una democrazia. Chiamarono la forma di Stato da loro prescelta «repubblica», in esplicita opposizione alla democrazia come era allora intesa. Ma, nella foga dei dibattiti costituzionali, essi operarono uno slittamento retorico: cominciarono a definire la loro «repubblica» come una «democrazia rappresentativa»<sup>8</sup>. In questo processo, il *demos* perse il suo significato di classe e divenne una categoria politica più che sociale; il *kratos* fu reso compatibile con l'*alienazione* del potere popolare, il contrario di ciò che aveva significato per gli antichi Ateniesi. Questo non era semplicemente perché l'idea stessa di democrazia *rappresentativa* sarebbe stata aliena ai democratici greci, per i quali l'essenza della democrazia era la cittadinanza diretta e attiva, una quota concessa al *demos* nelle deliberazioni pubbliche. Più importante è il modo in cui la rappresentanza

stessa fu concepita dai leader federalisti come James Madison (1751-1836) e Alexander Hamilton (1755-1804). Per i Padri fondatori lo scopo della rappresentanza non era quello di dare voce politica alla maggioranza, ma, piuttosto, quello di *allontanare* il più possibile il popolo (già ammesso al voto) dal potere politico. Come nell'antica Grecia, schiavi e donne erano esclusi; ma, a differenza della democrazia ateniese, la ridefinizione della democrazia degli Stati Uniti era destinata a diluire o filtrare il potere popolare, compreso il potere dei cittadini maschi che costituivano il «popolo», ovverosia la nazione politica, con l'intenzione di frapporre uno schermo protettivo fatto di rappresentanti tra il privato cittadino e il potere pubblico<sup>9</sup>.

Nel XIX secolo la democrazia veniva ormai identificata sempre più con il *liberalismo*, spostando il focus dall'idea del potere popolare a quella della limitazione del potere statale attraverso le libertà civili e i diritti costituzionali. La democrazia venne ad essere considerata un'estensione dei principî costituzionali più che un'espansione del potere popolare. Pur accettando che il progresso politico avrebbe potuto, e forse anche dovuto, includere inevitabilmente l'estensione del diritto di voto, il liberalismo tendeva a porre l'enfasi non tanto sull'elevazione della gente comune, ossia del *demos*, a nuove vette di potere sociale, quanto piuttosto sulla limitazione del potere politico, sulla protezione dalla tirannia e sulla liberazione del singolo cittadino (dallo Stato, dalle regole comuni, dai legami e dalle identità tradizionali)<sup>10</sup>. Gli eroi di questa storia non erano i *levellers*, né i cartisti, né i sindacalisti, né i socialisti, né le suffragette, né nessun altro di coloro che, per secoli, hanno lottato per il potere del popolo. I protagonisti di questa narrazione storica erano piuttosto le classi possidenti, le quali, nel perseguimento dei propri interessi di classe (tipicamente contro le ingerenze di uno Stato monarchico arrogante) hanno portato a risultati come la Magna Carta e la cosiddetta Gloriosa rivoluzione del 1688 in Inghilterra.

L'enfasi sui diritti e le libertà civili non significava che la democrazia potesse pretendere di esistere senza un'estensione del diritto di voto. Anche se la parola «democrazia» sarebbe stata usata per definire gli Stati con un suffragio tutt'altro che universale (uno Stato potrebbe essere definito una «democrazia» seppure metà della popolazione – in particolare le donne – fosse esclusa dal voto), essa generalmente implicava un più ampio accesso al voto, che andava oltre i tradizionali limiti del censo o della nobiltà di nascita. Ciò che distinse le forme moderne di «democrazia liberale» fu il

fatto che i diritti politici non avevano più la stessa importanza che avevano avuto nell'antica Grecia. Nel mondo antico, il potere politico e quello economico erano così inestricabilmente connessi che, quando gli individui ottenevano i diritti politici (come accadeva nella democrazia greca), venivano liberati dalle forme più comuni di sfruttamento (come la schiavitù, la servitù della gleba o la schiavitù per debiti) che dipendevano dalla subordinazione giuridica o politica delle classi lavoratrici alle classi giuridicamente e politicamente privilegiate. Per concedere ai contadini e ad altri produttori diretti una partecipazione al potere politico era al tempo stesso necessario indebolire drasticamente il potere di sfruttamento delle classi più abbienti e appropriatrici. Le classi produttive, nella democrazia antica, non solo ebbero diritti politici senza precedenti, ma, al tempo stesso e per la stessa ragione, godettero di un grado di libertà dallo sfruttamento sotto forma di tasse e rendite senza precedenti. Il significato della democrazia era quindi politico ed economico allo stesso tempo.

Ciò non era più vero nella democrazia moderna. Nel XIX secolo, almeno nelle economie capitaliste più sviluppate, il potere di sfruttamento economico non dipendeva ormai più dal potere coercitivo diretto derivato dalla posizione giuridica o politica. I capitalisti e i lavoratori potevano essere, e alla fine lo sarebbero stati, liberi e uguali in termini giuridici; e, a differenza degli schiavisti o dei signori feudali, il potere del datore di lavoro capitalista di appropriarsi del pluslavoro dei lavoratori non aveva come presupposto la loro subordinazione giuridica o politica. Cosicché, anche se le classi dominanti continuavano a temere che i loro interessi e proprietà fossero messi in pericolo da un'estensione del diritto di voto, e sebbene i diritti politici universali non venissero mai concessi liberamente dalle classi dominanti ma richiedessero lunghe e aspre lotte, divenne plausibile per il ricco e potente, per quanto a malincuore e in ritardo, accettare l'inclusione delle classi lavoratrici nella nazione politica.

L'astrazione dei diritti politici dalle disuguaglianze sociali e dalla sfera economica sarebbe stata riconosciuta in modo diverso dagli stessi lavoratori. Anche se la battaglia per i diritti politici era tutt'altro che conclusa nell'Ottocento, nella seconda metà del secolo (soprattutto in Inghilterra, dove esisteva un proletariato di massa) il capitalismo industriale era ormai avanzato a sufficienza da permettere al capitale di acquisire il controllo del luogo di lavoro e del processo lavorativo<sup>11</sup>. La creazione di una sfera economica più o meno separata, con un proprio sistema di potere,

era ora completa. Dopo la sconfitta dei cartisti, la lotta per il diritto di voto democratico da parte dei movimenti della classe operaia iniziò a cedere sempre più il passo alle lotte di fabbrica. Quando il diritto di voto fu finalmente concesso, per quanto importante fosse, esso non sembrò più avere la stessa rilevanza che possedeva un tempo agli occhi dei sostenitori del suffragio universale; le questioni principali per la classe operaia ruotavano ormai sempre più attorno al luogo di lavoro, al confronto tra operai e datori di lavoro relativamente ai termini e alle condizioni lavorative. Mentre la sinistra socialista potrebbe lamentare che questo sviluppo rappresentava il declino della coscienza della classe operaia, il trasferimento della lotta dalla sfera politica al «luogo di produzione» riflette la realtà del capitalismo e la sua peculiare configurazione di potere.

Per la prima volta nella storia, il capitalismo aveva permesso di concepire i diritti politici come poco influenti sulla distribuzione del potere sociale ed economico; era inoltre possibile immaginare una sfera politica distinta in cui tutti i cittadini erano formalmente uguali, una sfera politica sottratta alle disuguaglianze della ricchezza e del potere economico. Il progresso politico, o anche il progresso della democrazia, poteva essere concepito in termini socialmente indifferenti, ponendo l'enfasi sui diritti politici e civili che regolavano i rapporti tra cittadino e Stato, piuttosto che sulla maldistribuzione del potere sociale ed economico tra i cittadini, i quali, nella sfera astratta della politica, erano uguali.

Questa sfera politica formalmente separata ha avuto come corollario e come sua condizione necessaria un'«economia» altrettanto separata, che divenne il soggetto di una nuova forma di riflessione teorica, la «scienza» economica<sup>12</sup>. Naturalmente gli economisti politici classici non furono i primi nella storia a riflettere sui processi di produzione, appropriazione e distribuzione che rappresentano i temi principali della disciplina economica; ma mai prima dell'avvento del capitalismo era stato possibile concepire questi processi come astratti da relazioni e pratiche «non economiche», operanti secondo le proprie leggi distinte, le leggi puramente «economiche» del mercato. Prima di allora non era mai stato possibile concettualizzare un'«economia» con proprie forme di coercizione, a cui le categorie politiche non sembravano applicarsi. Le «leggi» della domanda e dell'offerta, della produzione e della distribuzione dei beni, o della formazione dei salari e dei prezzi, potevano (ai fini della «scienza» economica) essere trattate come meccanismi impersonali; nella sfera

economica gli esseri umani potevano essere percepiti come fattori astratti di produzione, i cui reciproci rapporti erano molto diversi dai rapporti di potere, dominio e subordinazione che definivano la sfera politica, la sfera dei governanti e dei governati, dei cittadini e degli Stati.

L'astrazione della sfera politica dalla disuguaglianza economica e dalla dominazione, quindi, caratterizzava tanto l'economia politica classica che la filosofia politica liberale. Ma c'era qualcosa di più. Il capitalismo aveva reso possibile non solo una netta divisione del lavoro tra le «scienze» discrete e autonome, ma anche una visione del mondo in cui le forme «economiche» di potere e coercizione non erano affatto riconosciute come potere e coercizione. Nel campo politico, poteva essere necessario limitare gli eccessi di potere o salvaguardare le libertà democratiche; ma né i principî politici di libertà né i contrappesi del potere appartenevano all'«economia». In effetti, un'economia libera era quella in cui agli imperativi economici veniva data completa libertà. L'essenza dell'«economia» capitalistica consiste nel fatto che una gamma molto ampia di attività umane, che in altri tempi e luoghi erano soggette allo Stato o a regole comuni di vario genere, sono state trasferite all'interno del campo economico, sottoposte non solo alle gerarchie del luogo di lavoro, ma anche alle costrizioni del mercato, alle inarrestabili esigenze di massimizzazione del profitto e di accumulazione costante di capitale, senza che nessuno di questi elementi sia assoggettato alla libertà o a un principio di responsabilità democratici.

### *3. Marx sulla «democrazia borghese».*

Quando Marx iniziò la sua carriera come giornalista nel 1842, la sua prima preoccupazione fu quella di difendere dalle ingerenze dello Stato le libertà civili che costituiscono la moderna democrazia liberale, e, soprattutto, la libertà di stampa. Nonostante il marxismo sia finito per essere associato al disprezzo per la «democrazia borghese», lo stesso Marx non abbandonò mai la convinzione che, a prescindere dai loro limiti, le libertà «borghesi» meritassero di essere conquistate e preservate. Ma ben presto riconobbe l'inadeguatezza dei diritti politici e civili formali avulsi dalla realtà sociale ed economica. Ben presto nei suoi articoli cominciò a confrontarsi con la «questione sociale»; quando decise di teorizzare in

maniera più esplicita la questione dello Stato, cercò dei modi per combinare la lotta per la democrazia puramente politica con le lotte sociali che sfidavano le ingiustizie e le disuguaglianze lasciate intatte dalla democrazia formale.

In opere come *Sulla questione ebraica*, egli cercò di costruire una teoria politica che andasse oltre l'opposizione hegeliana di «Stato» e «società civile», una teoria dello Stato che avrebbe esposto le realtà sociali sottese all'universalità formale e la neutralità della sfera politica. Lo Stato moderno, scriveva Marx, era diventato uno Stato «reale» nel momento in cui era stato trasformato da affare privato del sovrano e dei suoi servitori ad affare pubblico del popolo, come risultato di una rivoluzione politica «che abbatté questa potestà del sovrano assoluto e innalzò gli affari dello Stato ad affari del popolo, cioè come stato reale»<sup>13</sup>. Allo stesso tempo, questa trasformazione dello Stato privò la società civile di qualsiasi carattere politico. Nel medioevo, la sfera pubblica e quella privata non erano separate in modo così netto; le organizzazioni presenti nella «società civile» (entità corporative, corporazioni e proprietà) avevano una dimensione pubblica. Ma, con il declino del feudalesimo e dei suoi corpi intermedi tra la vita privata dei cittadini e il dominio pubblico dello Stato, la società civile fu trasformata in una sfera di egoismo economico privato: «l'abbattimento del giogo politico fu contemporaneamente l'abbattimento dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu contemporaneamente l'emancipazione della società civile dalla politica, dall'apparenza stessa di un contenuto universale»<sup>14</sup>. In altre parole, l'interesse generale veniva confinato in una sfera politica astratta, estraniata dalla vita quotidiana degli esseri umani reali, che nel mondo della società civile abitavano una sfera di interessi privati egoistici e conflittuali. Scrisse Marx: «solo quando il reale uomo individuale [...] ha riconosciuto e organizzato le sue “forze proprie” come forze sociali, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta»<sup>15</sup>. Con una terminologia filosofica astratta, Marx stava qui mettendo in evidenza la separazione formale tra economia e politica che è peculiare del capitalismo, e che permette di confinare la «democrazia» in un dominio politico astratto, lasciando intatte le disuguaglianze in termini di ricchezza e le strutture del potere di classe nell'ambito dell'«economia».



Ben presto divenne chiaro a Marx che riflettere sullo Stato non poteva portarlo molto lontano nella sua ricerca di una comprensione più completa dell'emancipazione *umana* (in contrasto con una concezione di essa formalmente *politica*). Era necessario dissezionare la «società civile», e ciò lo costrinse a intraprendere quello che divenne il lavoro della sua vita, ossia la critica dell'economia politica e l'analisi del capitalismo. I fondamenti di questa indagine possono già essere rintracciati nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*; ma prima che la sua critica dell'economia politica raggiungesse veramente la maturità (nel 1857-1858 nei *Grundrisse* e, infine, nel *Capitale*), egli partecipò attivamente alla vita politica e continuò a commentare gli eventi contemporanei, in modi che avrebbero avuto profonde implicazioni per la concezione marxista della «democrazia borghese».

Il *Manifesto del partito comunista*, scritto a quattro mani con Friedrich Engels (1820-1895), è naturalmente il più noto degli scritti politici di Marx; e ciò che è rilevante per i nostri scopi è la narrazione del progresso borghese che esso racchiude. Non si può negare l'importanza che questi giovani rivoluzionari attribuivano alle conquiste raggiunte dalla borghesia, per quanto contraddittorie fossero le conseguenze. Il progresso che essi ascrivevano alle vittorie rivoluzionarie della borghesia era allo stesso tempo materiale e politico. Proprio come il capitalismo aveva incommensurabilmente fatto avanzare le forze di produzione, la borghesia aveva distrutto le strutture tradizionali della gerarchia normativa e del privilegio, aprendo l'arena politica alle lotte della classe operaia e al confronto finale tra capitale e lavoro. Così come i progressi materiali del capitalismo erano inseparabili dallo sfruttamento dei lavoratori salariati, e nello stesso tempo gettavano le basi per il socialismo, nel 1848 la repubblica borghese rimase uno strumento della classe dominante, ma allo stesso tempo fornì nuovi strumenti di lotta per la classe lavoratrice<sup>16</sup>. I diritti e le libertà formali della repubblica borghese consentirono l'affermazione di organizzazioni politiche di tipo nuovo, compresa una varietà di partiti socialisti, che crearono un terreno di lotta completamente inedito.

Quasi tre decenni dopo, in un'opera che mostra più chiaramente le sue aspirazioni verso il raggiungimento di una democrazia socialista, Marx continuò a sottolineare l'importanza dei diritti e delle libertà «borghesi» per il raggiungimento di questo obiettivo democratico ultimo. Nella *Critica al*

*programma di Gotha*, Marx sollevò interrogativi sul programma del partito dei lavoratori tedeschi, comprese le sue richieste «democratiche». Il partito, disse, richiede uno «Stato libero»; ma lo Stato tedesco era fin troppo libero, nel senso che era uno Stato burocratico dispotico, privo del tipo di limiti democratici «borghesi» propri di altri Stati moderni, e imponeva senza freni la sua volontà al popolo. La vera libertà «consiste nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa, e anche oggi giorno le forme dello Stato sono più libere o meno nella misura in cui limitano la “libertà dello Stato”»<sup>17</sup>. È ovvio che «subordinare» completamente lo Stato alla società avrebbe richiesto una trasformazione rivoluzionaria delle relazioni sociali sottostanti, ovverosia della struttura del potere di classe che domina tutte le sfere della vita sociale, all'interno e all'esterno dello Stato; ma la Germania aveva appena iniziato a limitare la libertà dello Stato. Il partito operaio tedesco formula le sue varie richieste democratiche senza riconoscere che «tutte quelle belle cosette poggiano sul riconoscimento della cosiddetta sovranità del popolo e perciò sono a posto solo in una repubblica democratica»<sup>18</sup>.

Chiaramente, ciò implica che i partiti operai nati in Stati in cui mancano le libertà borghesi e la sovranità popolare di cui godono gli svizzeri o gli americani dovrebbero dedicare il loro zelo rivoluzionario al conseguimento di tali libertà, intese come preludio per una vera trasformazione socialista; ma, quand'anche Marx fosse riuscito a immaginare le circostanze in cui quella via fosse stata impraticabile e in cui fossero stati immediatamente necessari metodi più rivoluzionari, egli avrebbe potuto comunque prevedere che i meccanismi della «democrazia borghese» potevano avere qualcosa da insegnare a una società autenticamente socialista, anche dopo la fase di transizione della «dittatura del proletariato»<sup>19</sup>. Chiedeva Marx:

[Q]uale trasformazione subirà lo Stato in una società comunista? In altri termini: quali funzioni sociali persisteranno ivi ancora, che siano analoghe alle odierne funzioni statali? A questa questione si può rispondere solo scientificamente, e componendo migliaia di volte la parola popolo con la parola stato non ci si avvicina alla soluzione del problema neppure di una spanna<sup>20</sup>.

Molto è stato detto a proposito della convinzione di Marx secondo la quale, nella società socialista, lo Stato si sarebbe estinto; ma la formulazione della domanda nella *Critica al programma di Gotha* suggerisce che egli prevedeva una democrazia socialista in cui esistesse

ancora una qualche forma di potere pubblico, e che anche lo Stato più democratico sarebbe rimasto uno Stato, che avrebbe richiesto restrizioni delle sue «libertà» – qualcosa di molto simile nella forma, se non nella sostanza, alla democrazia borghese.

Ne *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, Marx elaborò una delle analisi più complesse e incisive di un particolare evento politico, il colpo di Stato di Luigi Napoleone (1808-1873) del 1851, che sostituì la dittatura alla repubblica borghese. Marx ripercorse in modo magistrale questo episodio in tutti i suoi aspetti, con tutti i suoi interessi e partiti in conflitto, situando il rapido sviluppo degli eventi in un più ampio contesto storico, attraverso una complessa analisi delle forze sociali in gioco. Egli ricostruì la degenerazione di una repubblica in una dittatura in una maniera illuminante. L'opera è un modello di analisi politica e merita di essere considerato un classico. Ma il testo non è una teoria dello Stato capitalista, e molta confusione è stata generata dal dibattito sul «bonapartismo» (come descritto ne *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*) come essenza dello Stato capitalista. L'indipendenza della dittatura bonapartista, che stava al di sopra delle fazioni in guerra, rappresenta, ci viene detto, l'«autonomia relativa» dello Stato capitalista, che deriva la sua indipendenza dai conflitti tra varie «fazioni» di classe che inevitabilmente caratterizzano il capitalismo. Oppure si suggerisce che la degenerazione della repubblica borghese in una dittatura rifletta l'inevitabile tendenza della democrazia capitalista a limitare le libertà democratiche al fine di sostenere il potere del capitale, che è inesorabilmente minacciato dalle stesse forme democratiche che ha generato.

Ma la società così efficacemente dissezionata da Marx ne *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* non è affatto capitalista, e le caratteristiche stesse del «bonapartismo» (che sono state identificate con l'essenza dello Stato capitalista) derivano dalle caratteristiche *non* capitalistiche dello Stato bonapartista. Al suo fondo vi è, come dice Marx, un'«enorme organizzazione burocratica e militare», uno «spaventoso corpo parassitario» tale per cui «l'*interesse materiale* della borghesia francese è precisamente legato nel modo più stretto al mantenimento di quella grande e ramificata macchina statale. Qui essa mette a posto la popolazione superflua; qui essa completa, sotto forma di stipendi statali, ciò che non può incassare sotto forma di profitti, interessi, rendite e oneri»<sup>21</sup>. La «borghesia», quindi, non è fondamentalmente capitalista. I suoi interessi economici sono troppo

saldamente radicati nello Stato; tutta la struttura parassitaria in cui si ritrovano i suoi interessi materiali precede la rivoluzione. «Tutti i rivolgimenti politici non fecero che perfezionare questa macchina, invece di spezzarla. I partiti che successivamente lottarono per il potere considerarono il possesso di questo enorme edificio dello Stato come il bottino principale del vincitore»<sup>22</sup>. La classe su cui poggia questa struttura, il cui lavoro produce i benefici materiali derivati dal possesso dello Stato, sotto Luigi Bonaparte non meno che nello Stato assolutistico pre-rivoluzionario, non è il proletariato capitalista ma «la classe più numerosa della società francese, i contadini piccoli proprietari»<sup>23</sup>.

#### 4. *Dalla politica all'economia politica.*

Qualunque altra cosa potremmo imparare da *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, non rivelerebbe i segreti della democrazia capitalista, né Marx sosteneva che fosse così. Ma anche se questo notevole studio di una «repubblica borghese» in declino ha poco a che fare con lo Stato capitalista, vale la pena riflettere per un momento sul perché tali impareggiabili intuizioni relative al passaggio da un governo più democratico alla tirannia hanno così poco da dirci sulla democrazia capitalista in senso specifico. Ciò può aiutare a spiegare perché Marx si sentì obbligato a rispondere alle domande fondamentali sulla politica del capitalismo e sul problema della democrazia con il nuovo linguaggio dell'economia politica, e non più col vecchio discorso della filosofia politica o con il tipo di acuto giornalismo politico in cui eccelse. Non c'è dubbio che la democrazia nelle società capitaliste può degenerare in forme molto meno democratiche e che, anche se lasciamo da parte gli esempi più drammatici di dittature capitaliste della storia recente, la conservazione dei diritti e delle libertà democratiche richiede una vigilanza e uno sforzo costanti. Ma *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* non è una guida per la comprensione della democrazia capitalistica proprio perché gli interessi materiali del capitale *non* risiedono nello Stato e il capitalismo *non* richiede inevitabilmente la dissoluzione della democrazia al fine di mantenere il potere di classe del capitale. A differenza di qualsiasi altro sistema precedente, questo è un ordine sociale che può sostenere una sorta di democrazia senza fondamentalmente minacciare il dominio di classe.

In ogni altra società prima dell'avvento del capitalismo, l'accesso ai diritti politici era inestricabilmente associato al potere economico; la democrazia implicava, per definizione, restrizioni non solo dei poteri dello Stato ma altresì delle capacità di appropriazione, ossia del potere economico che permetteva alle classi dominanti di appropriarsi del lavoro dei produttori diretti. Tale principio valeva anche per lo Stato bonapartista, che faceva affidamento sullo Stato in quanto strumento di appropriazione del lavoro dei contadini. Al contrario, *la* caratteristica fondamentale del capitalismo sta proprio nel fatto che il potere politico e quello economico non sono più intrecciati.

Una società così definita, in cui le forme legali e politiche della democrazia possono essere assicurate mentre la presa sulla proprietà e l'appropriazione del lavoro altrui da parte della classe dominante sono ugualmente saldi, è difficile da interpretare con il linguaggio dell'analisi politica. Essa richiede il tipo di economia politica che Marx ha sviluppato nei *Grundrisse* e nel *Capitale*. Sarebbe quindi un errore leggere la critica di Marx all'economia politica come un semplice trasferimento dell'analisi dallo Stato alla «società civile», o come un abbandono della politica per l'«economia». La sua analisi del capitalismo non rappresenta semplicemente un miglioramento tecnico dell'economia politica classica. Essa ridefinisce l'intero terreno sociale – non solo l'«economia» ma anche l'ambito politico. Sebbene Marx offra interpretazioni alternative dei meccanismi del mercato, degli aspetti tecnici dei salari, dei prezzi e del profitto, l'aspetto più rivoluzionario della sua analisi è l'interpretazione del capitalismo come un sistema di relazioni sociali. Il capitale, ci ha detto Marx, non è semplicemente una quantità di beni materiali o di strumenti di produzione. È una «relazione sociale di produzione»; le categorie economiche dell'economia politica non sono solamente cose o fattori della produzione, bensì espressioni di determinate e specifiche relazioni sociali.

Una delle conseguenze principali di questo approccio è stata quella di gettare nuova luce sui confini e sulle relazioni tra la sfera «economica» e quella «politica». Benché Marx riconoscesse che il capitalismo aveva creato una separazione formale storicamente senza precedenti tra queste due sfere (creando le condizioni storiche che consentivano l'esistenza della «scienza» dell'economia e dell'idea moderna di democrazia formale), la sua interpretazione dell'«economia» come un sistema di relazioni sociali influì significativamente sul modo in cui quella separazione formale doveva

essere compresa. Come la critica marxiana denuncia i limiti dell'economia politica classica, così se analizziamo la democrazia liberale nei termini proposti da Marx emerge tutta la sua limitatezza.

Nella sua riflessione matura sull'economia politica (in particolare nei *Grundrisse* e nel *Capitale*), Marx ha perfezionato ed elaborato i principî del materialismo storico definiti in opere precedenti, come *L'ideologia tedesca*. Questi principî non danno luogo a una divisione astratta tra dimensione «politica» ed «economica», tra Stato e società civile, o tra «struttura» e «sovrastruttura». L'aspetto «materiale» è di per sé sociale. Esso è costituito da «attività pratica» e da relazioni sociali, dalle relazioni tra gli agenti umani e tra questi e la natura nel processo di conquista delle condizioni fondamentali dell'esistenza e della riproduzione sociale. Nel Libro terzo del *Capitale*, Marx ci ha detto qualcosa di più sulla natura delle relazioni materiali e su come esse influenzano le condizioni dell'organizzazione sociale, tanto «economica» quanto «politica»: «la specifica forma economica, in cui il pluslavoro non pagato è succhiato ai produttori diretti [...] [rivela] l'intimo arcano, il fondamento nascosto di tutta la costruzione sociale» e qui risiede la differenza fondamentale tra il capitalismo e tutte le precedenti forme sociali<sup>24</sup>.

Nelle forme pre-capitaliste,

in cui il lavoratore rimane «possessore» dei mezzi di produzione delle condizioni di lavoro necessari alla produzione dei propri mezzi di sussistenza, il rapporto di proprietà deve al tempo stesso affermarsi come un rapporto diretto di signoria e servitù, il produttore diretto quindi non è libero; una mancanza di libertà che può oscillare dalla servitù della gleba con *corvées* fino al puro e semplice obbligo tributario. [...] In tali condizioni il pluslavoro per il proprietario nominale della terra può essere estorto loro soltanto con una coercizione extraeconomica, qualsiasi forma essa possa assumere<sup>25</sup>.

In altre parole, in ogni società che precede lo sviluppo del capitalismo, ovunque sia esistito sfruttamento, la capacità di ricavare il pluslavoro dai produttori diretti dipendeva dall'una o dall'altra forma di coercizione diretta, ossia dai poteri militari, politici e giurisdizionali della classe sfruttatrice. Nella maggior parte di queste società, i contadini erano i principali produttori diretti e rimanevano in possesso dei mezzi di produzione e della terra. Le classi dominanti che li hanno sfruttati lo hanno fatto principalmente monopolizzando il potere politico e militare (o attraverso uno Stato centralizzato, che estraeva eccedenze agricole sotto forma di qualche tipo di tassa o di *corvée*; oppure le classi dominanti

controllavano in altro modo potere militare e giurisdizionale, come ad esempio nella forma della signoria feudale) che permetteva loro di estrarre eccedenze dai contadini che erano in una condizione dipendente, come i servi della gleba o i peones, i quali erano costretti a rinunciare al surplus rendendolo ai loro padroni sotto forma di affitto. Il potere economico e quello politico erano dunque fusi; c'era sempre una divisione più o meno chiara tra governanti e produttori, tra coloro che detenevano il potere politico e quelli che lavoravano per l'intera società.

Per Marx, la principale differenza tra il capitalismo e tutte le precedenti forme sociali si basa sulla sua specifica modalità di sfruttamento e su una relazione distintiva tra potere economico ed extra-economico. Le capacità di sfruttamento del capitale non dipendono direttamente dalla forza politica o militare. I capitalisti hanno certamente bisogno di essere sostenuti dallo Stato, ma le loro capacità di sfruttamento sono puramente economiche. Essi possono far leva sulle costrizioni economiche, sul fatto che i lavoratori privi di proprietà sono costretti a vendere la loro forza-lavoro in cambio di un salario solamente per accedere ai mezzi di produzione. Il potere politico e quello economico non sono fusi come in precedenza. È per questo motivo che, nel capitalismo, come in nessun altro sistema prima di esso, esiste una sfera «economica» (distinta e formalmente separata dall'ambito «politico») la quale ha un proprio sistema di costrizione e coercizione, proprie forme di dominio, proprie gerarchie, che non rientrano nel campo di applicazione della libertà democratica comunemente intesa.

Le manifestazioni più immediatamente evidenti di ciò sono il controllo del luogo di lavoro da parte del capitale e il controllo senza precedenti del processo lavorativo. Nessun signore feudale avrebbe potuto regolare così strettamente il lavoro del contadino come i processi di lavoro nel capitalismo sono regolati dal dominio del capitale e dalle esigenze dell'accumulazione del capitale, anche laddove i diritti del lavoro sono più saldamente radicati e protetti da sindacati forti. Oltre al controllo diretto esercitato dal capitale sul luogo di lavoro, ci sono i vincoli del mercato attraverso i quali il capitale ripartisce manodopera e risorse. Queste costrizioni miranti alla massimizzazione del profitto e all'accumulazione costante di capitale – costrizioni che subordinano i bisogni umani, la sostenibilità ecologica e persino l'organizzazione del tempo alle esigenze del profitto – sono autentici imperativi sistemici; ogni sfera della vita che ricade nel loro campo di forza, ogni sfera della vita che è mercificata, è



fuori dall'ambito del controllo o della responsabilità democratici. Gli imperativi sistemici del capitalismo non richiedono la dipendenza giuridica o politica dei lavoratori; il potere del capitale, affermatosi con (e attraverso) gli imperativi del mercato, si impone in sempre più ambiti dell'esistenza umana, anche in presenza di diritti politici universali e dell'uguaglianza giuridica.

### *5. I limiti politici della democrazia capitalista.*

Le odierne concezioni convenzionali della democrazia, o dei diritti e delle libertà democratici, si basano sulla separazione formale della sfera politica da quella economica nel capitalismo, separazione che consente l'astrazione formale della democrazia politica dalle disuguaglianze sociali e dalla sfera economica. Elaborare una concezione della democrazia e della responsabilità democratica che comprenda nuove forme di potere economico e di coercizione richiede una comprensione del capitalismo che è preclusa tanto alla filosofia politica liberale e all'economia politica classica, quanto all'economia e alla scienza politica moderne. Ciò ci impone di tornare a Marx. Pur avendo riconosciuto la «reale apparenza» della separazione formale della sfera politica da quella economica specifica del capitalismo, Marx ha cercato di andare oltre quell'apparenza risalendo all'essenza sottesa al sistema capitalista, inteso non semplicemente come un meccanismo economico separato ma come un sistema totale di relazioni sociali, come una nuova configurazione delle forze sociali.

L'analisi marxiana del capitalismo come sistema di relazioni sociali, e non solo come meccanismo di produzione e distribuzione, mette in evidenza il fatto che il sistema capitalista ha creato nuove sfere di potere e nuove forme di dominio che non rientrano nell'ambito della libertà democratica così come è comunemente concepito. La sua analisi chiarisce che esiste una distinta sfera «economica» (formalmente separata dal campo «politico»), con un proprio sistema di costrizione e coercizione, proprie forme di dominio, proprie gerarchie. La condizione di base del sistema capitalista è la nuda e cruda sottomissione di tutti gli individui agli imperativi del mercato – attraverso l'espropriazione che costringe le persone a vendere la loro forza-lavoro per un salario, attraverso la «privatizzazione» di tutti i beni e servizi sociali che si frappongono tra le

persone e la dipendenza dal mercato, e così via<sup>26</sup>. Nella sfera *politica* (la sfera in cui gli esseri umani agiscono in quanto cittadini piuttosto che come lavoratori o capitalisti) è possibile esercitare i propri diritti come cittadini senza invadere il potere del capitale nella sfera economica. Anche nelle società capitaliste con una tradizione di forte intervento statale, i poteri economici fondamentali del capitale possono essere lasciati in gran parte intatti dall'estensione dei diritti politici.

Ciò significa inoltre che il cambiamento politico non ha conseguenze immediate per quanto riguarda la trasformazione della società, e la traduzione del potere politico in conquiste economiche e sociali è mediata in modi storicamente inediti. Poiché così larga parte della vita umana è governata dalle strutture, dai processi e dai principî dell'economia capitalista, non è sufficiente dire che i movimenti popolari dell'uno o dell'altro tipo potrebbero, in linea di principio, impadronirsi dell'apparato statale attraverso mezzi elettorali pacifici e, quindi, se lo volessero, realizzare importanti trasformazioni sociali. È innegabile che i partiti socialisti o socialdemocratici abbiano apportato miglioramenti significativi nelle condizioni di vita della società capitalista; ma questi miglioramenti si sono dimostrati precari. Pur avendo saldamente in mano il potere politico e possedendo la più forte volontà politica, permane l'enorme divario tra il cambiamento politico e quello economico. Controllare e trasformare l'«economia», con la propria struttura di potere e di costrizione, richiede uno sforzo enorme, che è diverso, e va ben al di là, del possesso del potere statale.

Ma anche se una profonda trasformazione sociale appare come una prospettiva lontana, riconoscere che il capitalismo non è solamente un meccanismo economico, ma una configurazione distintiva del potere sociale suggerisce un programma politico immediato: l'estensione dei familiari principî democratici «borghesi» a domini da loro non ancora toccati. I diritti politici e civili come sono intesi nelle «democrazie liberali» di oggi mirano soprattutto a limitare il potere dello Stato e a proteggere i diritti e le libertà individuali dal potere arbitrario. Se il capitalismo ha creato una propria distinta struttura di potere, dobbiamo trovare il modo di concettualizzare libertà e diritti democratici che comprendono anche queste altre forme di potere. Sebbene le lotte della classe lavoratrice abbiano già affermato alcuni limitati diritti contro i poteri del capitale (soprattutto il diritto di formare

sindacati), abbiamo appena iniziato ad applicare i principî democratici al capitale e alle costrizioni del mercato.

Non si tratta solo di creare reti di sicurezza, né semplicemente di regolamentare i mercati, e non è nemmeno soltanto questione di correggere le gravi disuguaglianze che il mercato capitalista inevitabilmente riproduce (benché questo sia un tema fondamentale). Affermare la nostra autonomia non solo in relazione al potere dello Stato ma, anche, in relazione al potere del capitale significa portare la democrazia non soltanto sul posto di lavoro, ma altresì nelle sfere della vita da cui è ora esclusa per via degli imperativi del mercato. Significa riconoscere che il mercato non è semplicemente una sfera di libertà, opportunità e scelta, ma un dominio di potere, che impone i suoi imperativi in ogni ambito della vita umana e che ci costringe ad agire in modo dannoso per il nostro benessere e per l'ambiente, nell'interesse della massimizzazione del profitto e dell'accumulazione di capitale. In altre parole, il mercato è una limitazione delle nostre libertà democratiche. Lanciare una sfida democratica a questa forma di dominio, a questa limitazione della nostra libertà, significa *separare* il più possibile la vita umana dalle costrizioni del mercato, cioè, detto altrimenti, significa demercificarla.

Al giorno d'oggi tutti i paesi capitalisti avanzati e molti paesi in via di sviluppo godono di diritti politici universali. Hanno quella che chiamiamo democrazia<sup>27</sup>. Ma gran parte di ciò che governa le nostre vite quotidiane si pone al di fuori della portata della responsabilità democratica; le nostre vite sono governate piuttosto dal potere del capitale e degli imperativi economici capitalisti. Uno dei paradossi del nostro tempo è il fatto che, ogni giorno, i governi di tutto il mondo stanno estromettendo sempre più la nostra vita dalla sfera democratica, facendoci governare dagli imperativi del mercato. Il mercato si è insinuato persino nei servizi sociali che precedentemente erano da essi separati e «protetti»<sup>28</sup>. La conseguenza dell'aumento della mercificazione è stata non solo quella di restringere la portata della *governance* democratica, ma anche quella di accrescere l'ineguaglianza e tutti i mali sociali che ne derivano<sup>29</sup>.

Se la democrazia ha qualcosa a che fare con il potere (come, da chi e su cosa esso si esercita), essa deve essere ridefinita in modo tale da includere tutta una serie di attività umane che ora non rientrano nella sua portata. E se la democrazia ha a che fare con i *contrappesi* al potere arbitrario, essa deve includere la difesa dei diritti e delle libertà non solo contro i poteri dello

Stato, ma anche contro quelle forme di potere arbitrario che ricadono nella sfera «economica». In una democrazia capitalista le nostre libertà sono molto più limitate dagli imperativi economici del mercato che non dalle azioni dello Stato e i mercati non sono soggetti al principio di responsabilità democratica. La democrazia richiede, come minimo, che le nostre libertà siano protette bilanciando la «libertà» dell'economia proprio come bilanciamo la «libertà» dello Stato.

Sarebbe un grande passo avanti democratico se i principî della «democrazia borghese» (i diritti e le libertà liberali) fossero estesi all'ambito economico dal quale il capitalismo li ha esclusi – se, ad esempio, quelli che ora sono chiamati diritti sociali ed economici venissero trattati come diritti non meno basilari dei diritti civili e politici in una democrazia liberale. Ma, per quanto lo si «regoli», è bene non farsi illusioni sulla possibilità di costringere il mercato a operare secondo principî diversi dai suoi imperativi naturali. Ovunque prevale il mercato si sarà costretti alla massimizzazione del profitto; per estendere i diritti e le libertà agli spazi economici da cui sono esclusi è necessario che la fornitura di determinati beni e servizi di base non dipenda dalla massimizzazione del profitto. Detto altrimenti, l'estensione della democrazia richiede la demercificazione. Ma un'«economia» veramente democratica, in cui il potere appartenga realmente al popolo, rappresenterebbe per definizione la fine del capitalismo.

### Riferimenti bibliografici

- Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Draper, H., *Karl Marx's Theory of Revolution*, III, *The «Dictatorship of the Proletariat»*, Monthly Review Press, New York 1986.
- Gelman, A., Kenworthy, L., Su, Y.-S., *Income Inequality and Partisan Voting in the United States*, in «Social Science Quarterly», 91, dicembre 2010, 5, pp. 1203-19.
- Geras, N., *The Controversy About Marx and Justice*, in «New Left Review», 150, 1985, pp. 47-85.
- Hamilton, A., Madison, J., Jay, J., *Il Federalista*, il Mulino, Bologna 1997.
- Kennedy, G., *Diggers, Levellers, and Agrarian Capitalism. Radical Political Thought in Seventeenth Century England*, Lexington Books, Lanham 2008.
- Mandel, E., *On Workers' Democracy*, in «The Militant», 22 agosto 1969, 33-34, pp. 6-7.
- Marx, K., *Sulla questione ebraica*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Marx, K., *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982.
- Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976.

Mill, J. S., *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1991.  
 Thompson, E. P., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano 1969.  
 Wilkinson, R. G. - Pickett, K., *La misura dell'anima. Perché le disuguaglianze rendono le società più infelici*, Feltrinelli, Milano 2012.  
 Wood, E. M., *The Retreat from Class. A New «True» Socialism*, Verso, London 1986.  
 Wood, E. M., *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.  
 Wood, N., *Tyranny in America. Capitalism and National Decay*, Verso, London 2004.

<sup>1</sup> E. Mandel, *On Workers' Democracy*, in «The Militant», 22 agosto 1969, 33-34, p. 6.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Per un'analisi di come i «diritti borghesi» e le libertà civili possano essere importanti da un punto di vista marxista cfr. N. Geras, *The Controversy About Marx and Justice*, in «New Left Review», 150, 1985, pp. 47-85.

<sup>4</sup> Cfr. ad esempio A. Gelman, L. Kenworthy, Y.-S. Su, *Income Inequality and Partisan Voting in the United States*, in «Social Science Quarterly», 91, dicembre 2010, 5.

<sup>5</sup> K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 183.

<sup>6</sup> Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 85.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Questa idea della «democrazia rappresentativa» come collegata alla Costituzione degli Stati Uniti è fatta generalmente risalire ai Federalist Papers, in particolare al n. 10, scritto da Madison nel 1787, e al n. 35, scritto da Hamilton nel 1788, A. Hamilton, J. Madison, J. Jay, *Il Federalista*, il Mulino, Bologna 1997.

<sup>9</sup> Questo era il punto chiave dell'argomentazione di Madison nel Federalist Paper n. 10, secondo cui la nuova costituzione avrebbe offerto protezione contro gli effetti della «maggioranza».

<sup>10</sup> La limitazione liberale del potere politico popolare, anche nel contesto di un'estensione della partecipazione politica, è particolarmente evidente in *On Liberty* di John Stuart Mill (1806-1873), che affermava il bisogno di protezione contro «la tirannia della maggioranza», J. S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 1991.

<sup>11</sup> Questi sviluppi sono ampiamente descritti in E. P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano 1969.

<sup>12</sup> Per un approfondimento sulla questione della separazione formale fra sfera politica ed economica cfr. E. M. Wood, *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 19-48.

<sup>13</sup> Marx, *Sulla questione ebraica* cit., p. 180.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 181.

<sup>15</sup> Marx, *Sulla questione ebraica* cit., p. 182.

<sup>16</sup> Per una discussione della misura in cui alcuni critici di sinistra si sono allontanati dall'idea di classe cfr. E. Meiksins Wood, *The Retreat from Class. A New «True» Socialism*, Verso, London 1986.

<sup>17</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 42.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 44-5.

<sup>19</sup> Per un'ampia trattazione di questo concetto così discusso cfr. H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, III, *The «Dictatorship of the Proletariat»*, Monthly Review Press, New York 1986, in particolare pp. 175-325.

<sup>20</sup> Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 43.

<sup>21</sup> K. Marx, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 193 e 145.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>24</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 902-3.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 901-2.

<sup>26</sup> Per una discussione di questa espropriazione cfr. G. Kennedy, *Diggers, Levellers, and Agrarian Capitalism. Radical Political Thought in Seventeenth Century England*, Lexington Books, Lanham 2008.

<sup>27</sup> Sul modo in cui persino una democrazia formale può essere considerata fallimentare in una società come gli Stati Uniti cfr. N. Wood, *Tyranny in America. Capitalism and National Decay*, Verso, London 2004.

<sup>28</sup> Ad esempio, dal New Labour in avanti, il Servizio sanitario nazionale nel Regno Unito è stato sempre più soggetto ai principi del mercato; mentre negli Stati Uniti la riforma sanitaria ha rafforzato l'influenza del mercato, rendendo ancora più forti le compagnie di assicurazione private.

<sup>29</sup> Sugli effetti deleteri complessivi della disuguaglianza sociale cfr. ad esempio R. G. Wilkinson - K. Pickett, *La misura dell'anima. Perché le diseguaglianze rendono le società più infelici*, Feltrinelli, Milano 2012.

## 4. Proletariato

di Marcel van der Linden

### 1. *Il soggetto rivoluzionario.*

Quando aveva poco più di vent'anni, Karl Marx arrivò alla conclusione che il proletariato era l'unica forza sociale capace di trascendere il capitalismo. Il suo *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* definisce il proletariato come

una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di un ceto che sia la dissoluzione di tutti i ceti, di una sfera che per i suoi patimenti universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun diritto particolare, poiché contro essa viene perpetrata una ingiustizia particolare<sup>1</sup>.

Il proletariato è l'«antitesi a tutto tondo» della società esistente, la quale è «la perdita completa dell'uomo e può dunque guadagnare nuovamente se stessa solo attraverso il completo recupero dell'uomo»<sup>2</sup>.

La natura dell'auto-emancipazione proletaria gli divenne sempre più chiara. Ne *L'ideologia tedesca*, egli afferma che l'abolizione della società borghese richiederà l'appropriazione collettiva di tutte le forze produttive. Questo può essere effettuato solo attraverso

una rivoluzione nella quale da una parte saranno rovesciate la potenza del modo di produzione e delle relazioni e la struttura sociale sinora esistenti, e dall'altra parte si svilupperanno il carattere universale del proletariato e l'energia che gli è necessaria per compiere l'appropriazione; una rivoluzione, infine, nella quale il proletariato si spoglierà di tutto ciò che ancora gli è rimasto della sua presente posizione sociale<sup>3</sup>.

I passaggi marxiani sopra citati toccano almeno quattro aspetti. In primo luogo, la nozione di classe e di lotta di classe, che risale ai dibattiti settecenteschi. Durante i decenni che precedettero la Rivoluzione francese del 1789, analisti sociali come François Quesnay (1694-1774), Robert-Jacques Turgot (1727-1781) e altri iniziarono a distinguere due o tre classi



sociali. In Gran Bretagna, David Hume (1711-1776), Adam Ferguson (1723-1816) e altri svilupparono quasi contemporaneamente distinzioni simili. Una possibile spiegazione di questa scoperta delle classi sociali è il sorgere degli Stati nazionali, in combinazione con l'espansione dei circuiti commerciali e con le crescenti differenze di reddito che ne derivarono. Inoltre, la nascita di manifatture e fabbriche aveva gradualmente reso impossibile per gli operai specializzati e per altri lavoratori qualificati diventare imprenditori indipendenti essi stessi. Proprio come gli autori francesi e britannici, il primo Marx non distingueva tra «classi» e «stati». In *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, ad esempio, il proletariato era ancora definito uno «stato». Ma questa confusione non durò a lungo. In *Miseria della filosofia* il proletariato era già diventato una «classe».

In secondo luogo, Marx fu probabilmente influenzato da Lorenz von Stein (1815-1890), il quale nel 1842 aveva pubblicato un libro intitolato *Socialismo e comunismo nella Francia d'oggi* che prefigurava gran parte della teoria marxiana delle classi. Von Stein pensava che la nascente società industriale o rendesse i lavoratori ostinati e cattivi, oppure li trasformasse in ottusi strumenti e in subordinati servili. Egli considerava la proprietà personale ed ereditaria come la causa principale di questo declino delle classi lavoratrici, poiché ne derivava il potere dominante degli uni e la non-libertà degli altri<sup>4</sup>. Attraverso queste osservazioni, von Stein anticipava alcuni punti importanti del materialismo storico; ma,

a differenza di Marx, egli non postulò un'inesorabile rivoluzione proletaria che alla fine avrebbe risolto le contraddizioni della società. Egli propose piuttosto una strategia politica fondamentalmente riformista in cui lo Stato avrebbe guidato la distribuzione delle risorse economiche in modo tale da impedire le polarizzazioni si classe immaginate da Marx<sup>5</sup>.

In terzo luogo, Marx era rimasto profondamente impressionato dalla rivolta dei tessitori slesiani nel 1844. Nelle sue *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»* metteva in evidenza che nella ribellione dei tessitori della Slesia,

il proletariato proclama il suo antagonismo con la società della proprietà privata, in modo chiaro, tagliente, spregiudicato e possente. La rivolta slesiana comincia proprio là dove terminano le rivolte dei lavoratori francesi e inglesi, e cioè con la coscienza di quel che è l'essenza del proletariato. L'azione stessa reca questo carattere superiore. Non soltanto vengono distrutte le macchine, queste rivali del lavoratore, ma anche i libri commerciali, i titoli di proprietà, e mentre tutti gli altri movimenti si volgevano innanzitutto contro il signore dell'industria, il nemico

visibile, questo movimento si volge contemporaneamente contro il banchiere, il nemico nascosto<sup>6</sup>.

Robin Blackburn (1940)<sup>7</sup> ha giustamente osservato che gran parte di questo articolo «è ancora scritto nel vecchio gergo filosofico e riguarda la natura della rivoluzione tedesca. Ma dalla rivolta dei tessitori Marx conclude che il proletariato è “l’agente attivo” della rivoluzione».

Quarto e ultimo punto, Friedrich Engels (1820-1895) pubblicò il testo intitolato *La situazione della classe operaia in Inghilterra* nel 1845; basandosi sull’industria tessile di Manchester, Engels osservò come la manifattura «accentr[asse] la proprietà nelle mani di pochi», e, quindi, come la popolazione lavorativa fosse concentrata, in quanto «il grande stabilimento industriale richiede molti operai, che lavorano insieme in un solo edificio; essi devono abitare insieme e, là dove sorge una fabbrica di una certa grandezza, formano già un villaggio»<sup>8</sup>.

La combinazione di questi elementi ha portato Marx alla sua analisi della storia umana come una storia di lotte di classe che sarebbe culminata nella lotta di classe che pone fine a tutte le lotte di classe, cioè la rivoluzione proletaria. L’approccio di Marx ha cambiato per sempre il nostro modo di pensare gli sviluppi storici e la politica radicale. Marx fu pronto ad ammettere che molti elementi importanti della sua teoria della rivoluzione erano stati anticipati da altri. Nel 1852 scrisse a Joseph Weydemeyer (1818-1866):

[P]er quanto mi riguarda, non a me compete il merito di aver scoperto l’esistenza di classi nella società moderna o la loro lotta reciproca. Molto prima di me, storiografi borghesi hanno descritto lo sviluppo storico di questa lotta delle classi ed economisti borghesi la loro anatomia economica. Ciò che io ho fatto di nuovo è stato: 1) dimostrare che l’esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione; 2) che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all’abolizione di tutte le classi e a una società senza classi<sup>9</sup>.

## 2. *La definizione del proletariato.*

Né nei suoi primi lavori né in quelli più tardi Marx usò frequentemente il termine «classe operaia»; egli preferiva la nozione di proletariato, un antico concetto romano, probabilmente risalente al VI secolo a.C. Tale categoria

descrive un gruppo relativamente grande, ma non ben definito, di cittadini poveri e liberi, la cui prole avrebbe potuto fornire soldati all'Impero<sup>10</sup>.

Fra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, la parola «proletariato» ritornò in auge. Inizialmente, essa era usata in senso generale per descrivere un gruppo di individui privi di proprietà e con una cattiva reputazione; gli operai erano solo una parte di questa massa amorfa. Secondo il nobile francese Adolphe Granier de Cassagnac (1806-1880), che scriveva nel 1830, il proletariato costituiva «il rango più basso, lo strato più profondo della società», composto da quattro gruppi: «i lavoratori, i mendicanti, i ladri e le donne pubbliche»:

[L']operaio è un proletario, perché lavora per vivere e guadagnare un salario; il mendicante è un proletario che non vuole lavorare o non può lavorare e chiede l'elemosina per vivere; il ladro è un proletario che non vuole lavorare o chiedere l'elemosina e, per guadagnarsi da vivere, ruba; la prostituta è una proletaria che non vuole né lavorare, né mendicare, né rubare, e, per vivere, vende il suo corpo<sup>11</sup>.

Alcuni anni più tardi Heinrich Wilhelm Bensen (1798-1863) individuò sette categorie di proletari: oltre a tre gruppi di operai elencava «i poveri, che sono privi del sostegno economico pubblico», «i soldati comuni», «gli zingari, prostitute, banditi ecc.» e «i piccoli servitori di origine religiosa e secolare»<sup>12</sup>.

Gradualmente fu introdotta una differenziazione che poteva avere due risultati distinti: o gli operai dichiaravano di *non* essere proletari, ma una classe o gruppo separato, oppure si identificavano con il proletariato e iniziavano a vedere gli altri gruppi in precedenza considerati proletari come entità «inferiori» e «diverse». Gli operai comunisti tedeschi a Londra, a cui erano legati Marx ed Engels, scelsero la seconda opzione. Nel *Manifesto del partito comunista*, che Marx ed Engels furono incaricati di scrivere per questi lavoratori sulla base di discussioni comuni, «i moderni operai, i proletari» erano visti come un'unità a sé stante<sup>13</sup>. Ladri, mendicanti e prostitute venivano degradati a strato inferiore, il sottoproletariato [*Lumpenproletariat*]:

[L]a putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società, [la quale] viene qua e là gettat[a] nel movimento da una rivoluzione proletaria; ma per le sue stesse condizioni di vita ess[a] sarà piuttosto dispost[a] a farsi comprare e mettere al servizio di mene reazionarie<sup>14</sup>.

Quest'esclusione della parte «immorale» delle classi inferiori si accompagnava a ulteriori demarcazioni. Per Marx, era evidente che gli schiavi non appartenevano al proletariato. Abbastanza presto, i movimenti sindacali europei avevano preso le distanze dai loro fratelli e sorelle in catene. La famosa Società di corrispondenza di Londra – definita da Edward Palmer Thompson (1924-1993) «un tipo nuovo di organizzazione» di natura operaia<sup>15</sup> – nel 1792 ridefinì i suoi scopi sotto l'influenza della rivolta degli schiavi a Santo Domingo. Nei primi mesi di quell'anno, la Società di corrispondenza dichiarava l'uguaglianza di tutti, «neri o bianchi, di alto o basso ceto, ricchi o poveri», ma ad agosto, quando le notizie dai Caraibi raggiunsero le Isole britanniche, la dicitura «neri o bianchi» scomparve dal programma dell'associazione. «La razza era così diventata un tema spinoso e, per molti in Inghilterra, pericoloso, un tema su cui la dirigenza della Lcs ora preferiva sorvolare»<sup>16</sup>. In seguito Marx avrebbe ridotto la schiavitù a «un'anomalia rispetto al sistema borghese stesso», che può esistere «nell'ambito del sistema di produzione borghese in singoli punti [...] solo perché non esiste in altri punti»<sup>17</sup>.

Analogamente, Marx distinse il proletariato dalla piccola borghesia. Il *Manifesto del partito comunista* afferma: «di tutte le classi che oggi stanno di fronte alla borghesia, solo il proletariato è una classe veramente rivoluzionaria. Le altre classi decadono e periscono con la grande industria»<sup>18</sup>.

I ceti medi, il piccolo industriale, il piccolo negoziante, l'artigiano, il contadino, tutti costoro combattono la borghesia per salvare dalla rovina l'esistenza loro di ceti medi. Non sono dunque rivoluzionari ma conservatori. [...] Se sono rivoluzionari, lo sono in vista del loro imminente passaggio al proletariato [...] abbandonano il proprio modo di vedere per adottare quello del proletariato<sup>19</sup>.

I confini del proletariato erano così delimitati da tutte le parti. La lotta di classe è vista come condotta principalmente tra capitalisti, proprietari terrieri e salariati. Le altre classi intermedie sono storicamente meno importanti e non svolgono alcun ruolo politico indipendente; esse «decadono e periscono con la grande industria»<sup>20</sup>. Nei suoi scritti successivi, Marx ha cercato di sostanziare ulteriormente questa tesi; la sua critica dell'economia politica è, in parte, un tentativo di circoscrivere il più precisamente possibile la natura storica e i confini sociali del proletariato. Nel Libro primo del *Capitale*, egli definisce il proletario puro come

l'operaio che, da una parte, in quanto «lavoratore libero [...] disponga della propria forza lavorativa come propria merce» e «d'altra parte, non abbia da vendere altre merci»<sup>21</sup>.

Il processo di accumulazione del capitale in corso, secondo Marx, avrebbe fatto crescere il numero di questi lavoratori doppiamente liberi, sia a livello assoluto che relativo, dal momento che, quanto più grandi sono i capitali, tanto maggiore è il numero dei lavoratori necessari. «Accumulazione del capitale è quindi aumento del proletariato»<sup>22</sup>. La produzione capitalista «riproduce, e in dimensioni sempre maggiori, la classe degli operai salariati e trasforma in salariati la stragrande maggioranza dei produttori diretti»<sup>23</sup>. Il proletariato è reclutato «da tutte le classi della popolazione»:

[Q]uelli che furono sinora i piccoli ceti medi, i piccoli industriali, i negozianti e la gente che vive di piccola rendita, gli artigiani e gli agricoltori, tutte queste classi sprofondano nel proletariato, in parte perché il loro esiguo capitale non basta all'esercizio della grande industria e soccombe quindi nella concorrenza coi capitalisti più grandi, in parte perché le loro attitudini perdono il loro valore in confronto coi nuovi modi di produzione<sup>24</sup>.

Di conseguenza, quando si avvicina il momento preciso del cambiamento rivoluzionario, la società capitalista sarà sempre più divisa in due grandi campi ostili.

Si è sostenuto qui che le delimitazioni marxiane del proletariato non sempre sono una logica derivazione sua critica dell'economia politica – impulsi morali, riflessioni politiche e desideri hanno giocato probabilmente un ruolo importante nelle sue considerazioni. Dovendo negare i fatti storici, erano inevitabili contraddizioni significative; gli esempi del *Lumpenproletariat* e degli schiavi confermano questa tesi.

### 3. *L'esclusione del sottoproletariato.*

Il «sottoproletariato» fa la sua comparsa nei primi scritti di Marx ed Engels laddove essi parlano dell'Impero romano. La nozione compare per la prima volta ne *L'ideologia tedesca* in un passo che parla dei plebei, i quali «stavano fra i liberi e gli schiavi, [e] non riuscirono mai ad elevarsi al di sopra della condizione di sottoproletariato [*Lumpenproletariat*]»<sup>25</sup>. Tuttavia, nell'accezione contemporanea, il sottoproletariato fa la sua prima

apparizione negli anni 1848-1851, quando Marx analizzò le tendenze rivoluzionarie e controrivoluzionarie francesi. Marx rimase colpito dalle azioni e dalle reazioni dei lavoratori da entrambi i lati delle barricate: un'apparente assurdità che egli poteva spiegare solo giudicando quelli che stavano dalla parte giusta come «veri» proletari e condannando quelli che stavano dalla parte sbagliata in quanto pseudo-proletari<sup>26</sup>.

Quando nel 1851 gli operai si ritrovarono nuovamente divisi e alcuni di essi sostennero Luigi Bonaparte (1808-1873), Marx trovò una giustificazione per la sua analisi. Ne *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, egli incluse nel *Lumpenproletariat* non solo i «manigoldi [roué] decaduti» di discendenza nobile e «propaggini rovinate ed avventurose della borghesia», ma anche

vagabondi, soldati in congedo, forzati usciti dal bagno, galeotti evasi, birbe, furfanti, lazzaroni, tagliaborse, ciurmatori, bari, maqueraus, tenitori di postriboli, facchini, letterati, sonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini, accattoni, in una parola, tutta la massa confusa, decomposta, fluttuante, che i francesi chiamano «la bohème»<sup>27</sup>.

Questa descrizione pone la questione (analitica ed empirica) di quali gruppi sociali Marx avesse precisamente in mente; pare che cerchi di mettere insieme i seguenti gruppi.

1) Ex contadini. Nel *Manifesto del partito comunista* egli parla della «putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società»<sup>28</sup>. Si tratta probabilmente di un riferimento a quelli che una volta erano contadini e che, attraverso le recinzioni o altre misure, sono stati privati dei loro mezzi di sussistenza, e sono dunque migrati verso le città, divenendo la parte non qualificata del proletariato moderno. Se questo è ciò che intendeva Marx, allora

la differenza tra un recente ex contadino che sta diventando un proletario e un sottoproletario sembra essere una questione di atteggiamento piuttosto che di relazione con i mezzi di produzione: il proletario si è ormai rassegnato a vendere la sua forza-lavoro. I contadini sradicati potrebbero anche apparire come «persone senza un mestiere definito, vagabondi, gente senz'arte né parte», ma ancora una volta ci si aspetterebbe che queste persone, nel corso del tempo, si trasformino in proletari<sup>29</sup>.

2) Ex proletari. Un secondo gruppo è composto da lavoratori urbani senza mezzi di sussistenza, uomini e donne che hanno perso il lavoro o che sono troppo vecchi o troppo malati per trovarne uno. È vero che Marx, nel *Capitale*, non ha incluso questo gruppo nel sottoproletariato, ma è



verosimile che i disoccupati di lunga durata e gli altri proletari di livello più basso ripieghino sul crimine e sulla prostituzione<sup>30</sup>.

Cowling ha ragione nell'affermare che

Marx è ambiguo sulla possibilità per un proletario cacciato da un ramo dell'industria di trovare un impiego in un altro. Alcuni dei suoi scritti sull'operaio come mera appendice della macchina suggeriscono che si potrebbe passare facilmente dall'essere appendice dell'una ad essere appendice dell'altra macchina; d'altra parte, è stato constatato che gli individui possono essere piegati a tal punto da una macchina da non essere più adatti a lavorare con un'altra. E ancora, potrebbe non essere facile accettare la vita in fabbrica, il che significa che si deve iniziare tale vita da giovani, anche se spostarsi in un'altra fabbrica potrebbe non essere poi così difficile. Quest'ambiguità corrisponde forse alla vita reale della metà del XIX secolo: una fabbrica potrebbe comportare più addestramento o più adattamento dell'individuo o condizioni peggiori di un'altra; la richiesta di braccia sarebbe maggiore da una parte piuttosto che da un'altra. Certe difficoltà spingerebbero sicuramente alcuni proletari verso l'adozione di espedienti propri dei più bassi strati sociali<sup>31</sup>.

3) Liberi professionisti. La terza categoria marxiana consiste nei «facchini, letterati, sonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini»<sup>32</sup>. Questi gruppi hanno in comune il fatto di essere lavoratori autonomi e che le loro occupazioni non richiedono una licenza; analogamente, ci si può chiedere se i disoccupati non svolgano spesso queste attività, come attestato da ricerche storiche<sup>33</sup>.

4) Professioni dubbie. Abbiamo infine i saltimbanchi, gli imbrogliatori, i giocatori d'azzardo, i tenutari di bordelli e le prostitute. Ciò che li unisce non è una tipologia specifica di rapporto di lavoro, ma, presumibilmente, la natura immorale del loro lavoro. «Marx, piuttosto che impegnarsi in una seria analisi sociale (o socialista), sembra qui raccogliere una varietà di occupazioni che suscitano una condanna diffusa, con lo scopo di screditare il sottoproletariato»<sup>34</sup>.

Oltre a queste osservazioni, la stessa complessità dell'analisi di Marx pone alcune sfide empiriche. Lo studioso di Sociologia della storia Mark Traugott (1947) ha compiuto uno studio attento e dettagliato di sei battaglioni (comprendenti 3845 individui) della Guardia mobile sottoproletaria nel 1848 e ha concluso che la composizione sociale dei lavoratori dal lato sbagliato delle barricate non conferma l'ipotesi marxiana del *Lumpenproletariat*:

Innanzitutto, se le occupazioni autodenunciate ci dicono qualcosa, la Guardia mobile consisteva principalmente di lavoratori che svolgevano mestieri artigiani e che richiedevano livelli relativamente alti di abilità e formazione. Ciò non significa negare la presenza di una



varietà di occupazioni che corrispondono alla descrizione del sottoproletariato. Se, ovviamente, nessuna guardia mobile ha dichiarato la sua precedente occupazione come protettore, mendicante o ladro, si trovano tuttavia elencati un certo numero di ambulanti, uno straccivendolo, diversi musicisti di strada, un mago, un saltimbanco e vari individui di cui non è specificata la professione. Ma anche se si adottasse una definizione ampia di sottoproletariato includendo stagnini, commercianti di rottami di metallo, facchini e letterati di tutti i generi, si conterebbero solo ottantatré individui di questo tipo, ovverosia il tre per cento del campione totale<sup>35</sup>.

La concreta analisi marxiana della situazione francese era dunque fuorviante. Inoltre, i gruppi sociali considerati da Marx come sottoproletari non sono sempre stati reazionari. Victor Kiernan (1913-2009), ad esempio, ha sostenuto che il *Lumpenproletariat* di Londra, dopo periodi di apparente rassegnazione, avrebbe potuto scatenarsi come un ciclone; e che, una volta in moto, le sue azioni sarebbero state caratterizzate «soprattutto [da] audacia, spontaneità, disprezzo delle limiti prestabiliti dalla società, dall'allegria convinzione che la legge sia ingiusta»<sup>36</sup>. Di solito, tali ondate di militanza seguivano il risveglio delle proteste dei lavoratori «ordinari»: «era quando quelli che normalmente avevano un lavoro subivano periodi di disoccupazione acuta e mostravano segni di ammutinamento, che gli sbandati si univano loro e potevano andare oltre»<sup>37</sup>. Più in generale, i sottoproletari sono spesso stati una forza trainante nelle lotte sociali<sup>38</sup>. Ciò naturalmente non li rendeva una nuova avanguardia, come talvolta è stato affermato<sup>39</sup>; mette tuttavia in evidenza come il *Lumpenproletariat* sia una categoria morale e non analitica<sup>40</sup>.

L'insostenibilità di questo concetto diventa particolarmente chiara nel Sud globale. Vic Allen (1923-2014) ha giustamente affermato che in

società in cui la mera sussistenza è la norma per un'alta percentuale della classe operaia, e dove uomini, donne e bambini sono costretti a cercare mezzi alternativi di sussistenza, distinti da quelli tradizionali, il sottoproletariato è appena distinguibile da gran parte il resto della classe lavoratrice<sup>41</sup>.

Concetti vaghi come quello di «settore informale» sono espressione delle condizioni sociali nelle quali le famiglie (semi-)proletarie, per sopravvivere, devono combinare numerose attività<sup>42</sup>.

#### 4. *L'esclusione degli schiavi.*

Il contrasto tra il lavoro salariato «libero» e la schiavitù è un tema ricorrente nell'opera di Marx. In quanto esperto di storia antica dell'Europa e contemporaneo alla guerra civile americana, Marx era ben consapevole del problema rappresentato dalla schiavitù. Il Libro primo del *Capitale* fu pubblicato due anni dopo l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti (1865) e ventuno anni prima che essa fosse ufficialmente abolita in Brasile. Marx considerava la schiavitù come una modalità storicamente arretrata di sfruttamento che sarebbe presto diventata una cosa del passato, poiché il lavoro salariato «libero» incarnava il futuro capitalista. Egli ha confrontato le due forme di lavoro in diversi scritti, individuando delle somiglianze fra loro – entrambe hanno generato plusprodotto e «l'operaio salariato come lo schiavo deve avere un padrone che lo faccia lavorare e lo diriga»<sup>43</sup>. Al tempo stesso, egli ha identificato alcune differenze che hanno fatto passare in secondo piano tutti gli elementi comuni.

1) La proprietà della forza-lavoro. Secondo Marx,

la forza-lavoro come merce può apparire sul mercato soltanto in quanto e perché viene offerta o venduta come merce dal proprio possessore, dalla persona della quale essa è la forza-lavoro. Affinché il possessore della forza-lavoro la venda come merce, egli deve poterne disporre, quindi essere libero proprietario della propria capacità di lavoro, della propria persona<sup>44</sup>.

Il futuro lavoratore salariato «si incontra sul mercato con il possessore di denaro e i due entrano in un rapporto reciproco come possessori di merci, di pari diritti, distinti solo per essere l'uno compratore, l'altro venditore, persone dunque giuridicamente uguali»<sup>45</sup>. In altre parole, i lavoratori devono «possedere» la propria forza-lavoro e devono offrire se stessi sul mercato come merce. Ma perché dovrebbe essere così? La storia ha fornito molti esempi di casi in cui la forza-lavoro dei lavoratori è stata messa in vendita, ma non dai lavoratori stessi. Il lavoro minorile, in cui i genitori o i tutori del minore ricevono il salario, ne è un chiaro esempio. Gli schiavi in affitto, che vivevano in varie parti dell'America e dell'Africa tra XVIII e XIX secolo, ne sono un altro. Uno studio brasiliano così descrive la situazione di questi schiavi (i cosiddetti *ganhadores*), mandati in città dai proprietari per guadagnarsi un salario:

[I] *ganhadores* si muovevano liberamente per le strade in cerca di lavoro. Per i proprietari di schiavi era una pratica comune, anche se non generale, consentire ai loro schiavi di vivere fuori dalla casa del padrone in camere in affitto, a volte con ex schiavi come proprietari. Essi tornavano alla casa del padrone solo per la «paga per la settimana», cioè, per pagare la somma settimanale

(e, a volte, giornaliera) concordata con i loro padroni. Ad essi era permesso tenersi tutto quanto superasse tale importo<sup>46</sup>.

2) La durata del rapporto di lavoro. La distinzione fondamentale tra i salariati «liberi» e gli schiavi è da rintracciarsi, secondo Marx, nella durata del rapporto di lavoro. Il lavoro salariato

esige che il proprietario della forza-lavoro la venda sempre e soltanto per un tempo determinato; poiché se la vende in blocco, una volta per tutte, vende se stesso, si trasforma da libero in schiavo, da possessore di merce in merce<sup>47</sup>.

Di solito, tale transazione (ovverosia la «vendita» un po' alla volta di una merce, senza cambio di proprietà) si chiama *affitto* e non vendita – una constatazione ovvia già da tempo nota<sup>48</sup>. La differenza tra vendere e affittare sembra insignificante, ma non lo è. Se A vende una merce a B, allora B ne diventa il proprietario al posto di A. Ma se A affitta un bene a B, A ne rimane il proprietario e B ottiene solo il diritto di usare la merce per un certo periodo di tempo. La «sostanza» della merce rimane ad A, mentre B ottiene l'usufrutto.

Se il lavoro salariato è basato sul noleggio e non sull'acquisto della forza-lavoro, allora la differenza cruciale tra un operaio salariato e uno schiavo non è il «tempo determinato»<sup>49</sup> durante il quale la forza-lavoro è alienata, ma l'affitto della forza-lavoro (che è una cosa diversa dalla *vendita*). Perché Marx non lo ha ammesso? Presumibilmente perché avrebbe posto sotto un'altra luce la creazione di valore. Dopo tutto, il capitalista non si sarebbe appropriato della sostanza (valore) della forza-lavoro del salariato, che quindi sarebbe rimasta di proprietà del lavoratore. Engels pensava che l'affitto di una casa rappresentasse il «trasferimento di un valore già presente, prodotto in precedenza» e che pertanto «l'ammontare complessivo del valore posseduto dall'inquilino e dal locatore insieme rimane invariato»<sup>50</sup>. Secondo questa argomentazione, un lavoratore salariato non sarebbe in grado di produrre plusvalore se la relazione salariale fosse una forma di locazione/noleggio.

3) Capitale fisso *versus* capitale variabile. Dal momento che la durata del rapporto di lavoro è vista come la differenza principale tra il salariato e lo schiavo, il primo rappresenta il capitale variabile e il secondo il capitale fisso (o costante). Il lavoratore salariato incarna «la parte del capitale» che

riproduce il proprio equivalente e inoltre produce un'eccedenza, il plusvalore, che a sua volta può variare, può essere più grande o più piccolo. Questa parte del capitale si trasforma continuamente da grandezza costante in grandezza variabile. Quindi la chiamo parte variabile del capitale, o in breve: capitale variabile<sup>51</sup>.

Gli schiavi sono, secondo Marx, economicamente indistinguibili dai bovini o dai macchinari: «il proprietario di schiavi si compra il lavoratore come si compra il cavallo»<sup>52</sup>. Il prezzo di acquisto dello schiavo è il suo valore in capitale, che si deprezza dopo un certo numero di anni<sup>53</sup>. Ma è legittimo definire «capitale variabile» il solo lavoro salariato perché quella «parte del capitale» può essere «più grande o più piccol[a]» in base alle circostanze? Lo stesso non vale per il lavoro degli schiavi che producono merci? I prezzi degli schiavi potevano fluttuare enormemente e gli schiavi potevano essere venduti in qualsiasi momento.

4) La creazione di valore e di plusvalore. Se un lavoratore salariato produce merci, allora queste merci sono, al tempo stesso, «unità di valore d'uso e valore», e, quindi, «il processo di produzione della merce deve essere unità di processo lavorativo e di processo di formazione di valore»<sup>54</sup>. Ma lo stesso vale ovviamente per gli schiavi che coltivavano zucchero di canna, tabacco o indaco. Anch'essi producevano merce, proprio come i salariati; pertanto, anche gli schiavi creavano valore. Marx non poteva ammetterlo, perché gli schiavi erano capitale fisso, e solo il capitale variabile è capace di creare valore.

Contemporaneamente, la forza-lavoro del lavoratore salariato è fonte «di più valore di quanto ne abbia essa stessa»<sup>55</sup>.

Solo perché il lavoro nella forma di lavoro salariato e i mezzi di produzione nella forma del capitale sono dati come presupposti – quindi solo per effetto di questa specifica forma sociale di questi due fattori essenziali della produzione – una parte del valore (prodotto) si presenta come plusvalore e questo plusvalore come profitto (rendita), come guadagno del capitalista<sup>56</sup>.

Marx pensava ancora che ciò non valesse per il lavoro dello schiavo. Il proprietario dello schiavo ha pagato in contanti il suo schiavo e quindi «il provento ricavato dal lavoro di questo ultimo rappresenta unicamente l'interesse del capitale speso nel suo acquisto»<sup>57</sup>. Dal punto di vista storico, tuttavia, le piantagioni di zucchero dei Caraibi basate sul lavoro degli schiavi erano spesso estremamente redditizie, poiché lo zucchero prodotto valeva molto di più del capitale investito dai coloni (per via della rendita fondiaria, del deprezzamento degli schiavi, del deprezzamento del

macchinario per la spremitura per la canna da zucchero ecc.). Si può veramente sostenere che solo il lavoro salariato riproduce l'equivalente del proprio valore e produce un'eccedenza di valore (un plusvalore)? O lo schiavo è «fonte di valore, e di più valore di quanto ne abbia esso stess[o]»?<sup>58</sup>

5) Il tasso di profitto. Secondo Marx, il tasso di profitto è tendenzialmente in declino, dato il continuo aumento della produttività del lavoro:

[D]ato che la massa di lavoro vivo impiegato diminuisce costantemente in rapporto alla massa di lavoro oggettivato da essa messo in movimento (cioè ai mezzi di produzione consumati produttivamente), anche la parte di questo lavoro vivo che non è pagato e si oggettiva in plusvalore dovrà essere in proporzione costantemente decrescente rispetto al valore del capitale complessivo impiegato<sup>59</sup>.

La fine di questo sviluppo (il collasso del capitalismo) sarà raggiunta non appena il capitale variabile sarà ridotto a zero e il capitale totale consisterà di solo capitale costante. Per quanto paradossale possa sembrare, se vogliamo credere a Marx, questa situazione futura era già diventata realtà nelle piantagioni di schiavi dei Caraibi durante il XVIII secolo, dove si ritrovava una quasi totale mancanza di capitale variabile e un'eccezionale accumulazione di capitale.

Incongruenze di questo genere mostrano come l'approccio basato sulla teoria del valore di Marx che privilegiava il lavoro salariato produttivo non era del tutto giustificato; gli schiavi e i salariati «liberi» sono più simili di quanto solitamente si riconosca. Nel sistema capitalistico sono esistite molte forme di intermediazione e di transizione tra queste due modalità di sfruttamento – i *ganhadores* sono solo un esempio. Inoltre, in molti casi gli schiavi e gli operai salariati «liberi» hanno svolto lo stesso lavoro per lo stesso capitalista (ad esempio nelle piantagioni di caffè brasiliane o nelle fabbriche del Sud degli Stati Uniti)<sup>60</sup>. Con tutta evidenza, la forza-lavoro dello schiavo è per sempre proprietà del proprietario dello schiavo, mentre la forza-lavoro del salariato è messa a disposizione del capitalista per brevi periodi di tempo; non è però chiaro il motivo per cui, nel primo caso, non viene creato né valore né plusvalore. È giunta l'ora ormai di ampliare la teoria del valore-lavoro in modo tale da includere a pari titolo lo schiavo e la forza-lavoro di altri lavoratori non liberi.

In apparenza Marx non era del tutto convinto della propria analisi; contrariamente alla sua stessa argomentazione, egli diceva spesso che considerava anche la schiavitù come una modalità di sfruttamento capitalista. La sua oscillazione era evidente nell'affermazione, citata in precedenza, secondo cui la schiavitù è «un'anomalia rispetto al sistema borghese stesso», che può esistere «nell'ambito del sistema di produzione borghese in singoli punti», ma «solo perché non esiste in altri punti»<sup>61</sup>. Nel Libro primo del *Capitale*, discutendo della schiavitù negli Stati Uniti del Sud, Marx scriveva:

[M]a, nella stessa misura in cui l'esportazione del cotone divenne interesse vitale di quegli Stati, il sovraccarico di lavoro del negro, e qua e là il consumo della sua vita in sette anni di lavoro, divenne fattore d'un sistema calcolato e calcolatore. Non si trattava più di trarre dal negro una certa massa di prodotti utili. Ormai si trattava della produzione del plusvalore stesso<sup>62</sup>.

Nel Libro terzo del *Capitale*, Marx osservava a proposito dell'economia schiavistica:

[L]'intero pluslavoro dei lavoratori, che è qui rappresentato dal plusprodotto, viene estorto ad essi direttamente dal proprietario di tutti gli strumenti della produzione, di cui fanno parte la terra e, nella forma originaria della schiavitù, gli stessi produttori diretti. Dove predomina una concezione capitalistica, come nelle piantagioni americane, tutto questo plusvalore è considerato profitto<sup>63</sup>.

E nei *Grundrisse* sosteneva: «se ora noi non solo chiamiamo capitalisti i piantatori americani, ma se essi in realtà lo sono, è perché essi esistono come anomalie all'interno di un mercato mondiale fondato sul lavoro libero»<sup>64</sup>.

Gli schiavi erano dunque parte integrante del capitalismo e producevano plusvalore, sebbene ciò fosse ritenuto impossibile perché essi rappresentavano il capitale fisso e non quello variabile.

## 5. Conseguenze problematiche.

L'esclusione dei sottoproletari e degli schiavi era problematica; si ha l'impressione che Marx abbia *prima* proclamato (su una base filosofica) i lavoratori salariati doppiamente liberi soggetto rivoluzionario, raccogliendo *poi* alcuni argomenti (in parte *ad hoc*) per dimostrare tale assunto. Il

risultato fu una teoria della classe operaia piena di incoerenze empiriche e logiche – non solo relativamente ai gruppi esclusi come il sottoproletariato e gli schiavi, ma anche riguardo al proletariato «reale» in senso stretto.

In primo luogo, la maggior parte dei movimenti «proletari» del tempo di Marx *non* erano basati sui salariati doppiamente liberi a cui egli pensava. I tessitori slesiani, che nel 1844 rivelarono a Marx il potenziale rivoluzionario del proletariato, non erano «operai» nel senso marxiano; si trattava di artigiani indipendenti che rappresentavano «forme embrionali» del lavoro salariato capitalista: «essi possedevano i mezzi di produzione e dal commerciante-grossista ottenevano solamente la materia prima»<sup>65</sup>. Ciò non significa certo negare che questi tessitori, che erano per lo più donne<sup>66</sup>,

vivessero in costante dipendenza dal commerciante-grossista. Ogni volta che il prezzo del tessuto scendeva, le perdite venivano trasferite ai tessitori sotto forma di tagli alle retribuzioni. Una sovrabbondanza di lavoro e una carenza di capitale da parte dei lavoratori significava che i capitalisti-mercanti erano di fatto in grado di stabilire il livello dei salari e le condizioni di lavoro<sup>67</sup>.

I comunisti-operai della Lega dei comunisti di Londra, su richiesta della quale Marx ed Engels avevano scritto il *Manifesto del partito comunista*, erano per lo più lavoratori a giornata semi-proletari che lavoravano nelle botteghe artigiane o nell'industria a domicilio o in altre forme di sfruttamento eccessivo della manodopera<sup>68</sup>. La base sociale della socialdemocrazia tedesca ai tempi di Marx può forse essere meglio definita come un «movimento popolare di piccoli produttori»<sup>69</sup>; la base sociale della Comune di Parigi era in qualche modo simile<sup>70</sup>. Inoltre, Marx sovrastimava di molto la concentrazione dei lavoratori britannici nelle grandi officine<sup>71</sup>; la ricerca storica mostra che, durante il XIX secolo, i lavoratori impiegati dalle grandi fabbriche dell'industria su larga scala hanno giocato un ruolo meno significativo nei movimenti dei lavoratori rispetto ai lavoratori autonomi e agli artigiani<sup>72</sup>.

In secondo luogo, Marx sovrastimava la velocità e le dimensioni del processo di proletarizzazione. Era ad esempio un mero desiderio l'affermazione di Marx e di Engels contenuta nel *Manifesto del partito comunista*, secondo cui nella «nell'attuale vostra società la proprietà privata è abolita per nove decimi dai suoi membri; anzi, essa esiste precisamente in quanto per quei nove decimi non esiste»<sup>73</sup>. Questa era una chiara esagerazione: «tale situazione, intorno al 1848, non si dava nemmeno



nell'avanzata Inghilterra, per non parlare della Francia e della Germania»<sup>74</sup>. Nel frattempo la piena proletarizzazione ha fatto grandi passi in avanti nei paesi del capitalismo maturo, anche se pure qui si rintracciavano contro-tendenze, come ad esempio la rinascita della mezzadria e del lavoro autonomo<sup>75</sup>. Per di più, l'espansione capitalista mondiale in Africa, Asia e America Latina ha portato solo in misura molto limitata alla crescita di un proletariato «puro»: «in termini di classe, del modello dello sviluppo capitalista alla periferia non era stato in grado di seguire la logica «proletarizzante» del centro»<sup>76</sup>.

In terzo luogo, Marx sottovalutava la capacità del capitalismo di incorporare il proletariato. Come abbiamo visto, egli considerava il proletariato come «una classe della società civile» che non è «una classe nella società civile»<sup>77</sup>. A poco a poco, tuttavia, il proletariato è diventato parte della società civile. Almeno tre elementi, non previsti da Marx, hanno avuto un ruolo in questo processo. 1) *L'incorporazione politica* del proletariato, in parte anche come risultato degli sforzi dei movimenti sindacali. Per quanto riguarda il caso britannico, Hubert Moorhouse (1894-1954) ha sostenuto che «la maggioranza della classe dominante credeva che l'incorporazione fosse necessaria per vincolare le masse al sistema prevalente, ma desiderava anche che tale integrazione fosse limitata e incanalata in modo tale che, sebbene le forme istituzionali potessero cambiare e potessero essere fatte progredire attraverso il cambiamento, la distribuzione differenziale del potere all'interno della società rimanesse inalterata»<sup>78</sup>. 2) *L'incorporazione dei proletari come consumatori*. È vero che Marx, nei *Grundrisse*, ha attirato la nostra attenzione sui tentativi del capitalista di spronare gli operai «al consumo, di dare nuove attrattive alle sue merci, di convincerli a crearsi nuovi bisogni»<sup>79</sup>, ma da nessun passaggio si evince che lui abbia compreso le enormi implicazioni delle catene d'oro del proletariato<sup>80</sup>. 3) *I cambiamenti tecnologici nei processi di lavoro* hanno avuto una duplice conseguenza: «a) una drastica (e continua) riduzione della componente umana del lavoro e b) una vasta proliferazione di categorie lavorative nei settori economici della distribuzione e dei servizi»<sup>81</sup>.

## 6. In conclusione.

La teoria marxiana del proletariato necessita di una seria riconsiderazione; la distinzione teorica del proletariato dagli altri gruppi subalterni (i lavoratori autonomi e gli schiavi) è incoerente; le concrete analisi di classe fondate su questa teoria sono state in gran parte confutate dalla ricerca storica empirica; le previsioni sulla crescita del proletariato sono state solo parzialmente confermate dagli sviluppi successivi.

È probabile che ci sia bisogno di una nuova concettualizzazione del proletariato che si basi sull'inclusione anziché sull'esclusione. Tale concettualizzazione si può ottenere in due modi. Una possibilità consiste nell'eliminare l'idea delle «anomalie» e considerare tutte le forme di lavoro orientato al mercato (incluso il lavoro non libero) come varianti del lavoro che genera capitale (questa è la tesi sostenuta da Jairus Banaji [1947] e Rakesh Bhandari [?]). Ciò implica che le differenze tra schiavi, mezzadri e salariati siano solo di natura quantitativa poiché tutti lavorano per il capitale e sotto costrizione (economica e/o non-economica):

[R]intracciare l'essenza del lavoro salariato nell'attività di creazione del capitale non solo consente un cambiamento nell'estensione del concetto e, quindi, di porre una sfida al silenzio eurocentrico e apologetico relativo alla schiavitù ed al colonialismo negli scritti di storia del capitalismo, ma ci consente anche di mettere in rilievo il modo in cui il lavoro salariato, qualsiasi forma esso assuma, è schiavo<sup>82</sup>.

Un'altra opzione è quella di ampliare il concetto di proletariato per includere tutto il lavoro mercificato. In questa prospettiva, il proletariato è costituito da tutti i portatori di forza-lavoro la cui forza-lavoro è venduta o affittata ai datori di lavoro (individui, società e istituzioni compresi) in una condizione di costrizione economica o non-economica, indipendentemente dal fatto che siano questi stessi portatori di forza-lavoro a vendere o noleggiare la loro forza-lavoro e indipendentemente dal fatto che questi stessi portatori posseggano i mezzi di produzione<sup>83</sup>. Naturalmente, tutti gli aspetti di questa definizione provvisoria richiedono un'ulteriore riflessione. Tuttavia, questa delimitazione concettuale indica la comune base di classe di tutti i lavoratori subalterne: la mercificazione *coatta* della loro forza-lavoro.

In entrambi i casi, tutti i componenti di questo proletariato così ridefinito hanno in comune lo sfruttamento da parte di datori di lavoro e la mercificazione della loro forza-lavoro. Essi condividono pertanto un comune interesse di classe affinché che il capitalismo sia superato. Recenti

ricerche storiche hanno mostrato, ad esempio, casi concreti di lotte condotte congiuntamente da schiavi e da lavoratori salariati «liberi» (ma è pur vero che gli interessi a breve e medio termine dei segmenti di questo nuovo proletariato ad ampio spettro possono divergere fortemente)<sup>84</sup>. Questa ridefinizione del proletariato ha però un prezzo: se ammettiamo che non solo i salariati «liberi» ma anche gli schiavi e altri gruppi di lavoratori siano parti integranti del capitalismo, allora tanto il capitale variabile (i lavoratori «liberi») che il capitale fisso (gli schiavi) sono in grado di produrre valore e plusvalore. Si rende dunque necessaria una nuova teoria del valore<sup>85</sup>.

### Riferimenti bibliografici

- Allen, V., *The Meaning of the Working Class in Africa*, in «Journal of Modern African Studies», 10, 1972, 2, pp. 169-89.
- Amin, S. - van der Linden, M. (a cura di), *«Peripheral» Labour? Studies in the History of Partial Proletarianization*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Banaji, J., *Theory as History. Essays on Modes of Production and Exploitation*, Brill, Leiden-Boston 2010.
- Bensen, H. W., *Die Proletarier. Eine historische Denkschrift*, Frankh'schen Buchhandlung, Stuttgart 1847.
- Bhandari, R., *Slavery and Wage Labor in History*, in «Rethinking Marxism», 19, 2007, 3, pp. 396-408.
- Bhandari, R., *The Disguises of Wage-Labour: Juridical Illusions, Unfree Conditions and Novel Extensions*, in «Historical Materialism», 16, 2008, 1, pp. 71-99.
- Blackburn, R., *Marxism: Theory of Proletarian Revolution*, in «New Left Review», 1976, 97, pp. 3-35.
- Bögenhold, D. - Staber, U., *The Decline and Rise of Self-Employment*, in «Work, Employment and Society», 5, 1991, pp. 223-39.
- Bovenkerk, F., *The Rehabilitation of the Rabble: How and Why Marx and Engels Wrongly Depicted the Lumpenproletariat as a Reactionary Force*, in «The Netherlands Journal of Sociology», 20, 1984, 1, pp. 13-41.
- Brandenburg, A., *Theoriebildungsprozesse in der deutschen Arbeiterbewegung, 1835-1850*, Soak-Verlag, Hannover 1977.
- Breman, J., *Wage Hunters and Gatherers. Search for Work in the Urban and Rural Economy of South Gujarat*, Oxford University Press, Delhi 1994.
- Caspard, P., *Aspects de la lutte des classes en 1848: le recrutement de la garde nationale mobile*, in «Revue historique», 1974, 511, pp. 81-106.
- Cohen, G. A., *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- M. Cowling, *Marx's Lumpenproletariat and Murray's Underclass. Concepts Best Abandoned?*, in *Marx's Eighteenth Brumaire. (Post)Modern Interpretations*, a cura di M. Cowling e J. Martin, Pluto Press, London 2002, pp. 228-42.
- Draper, H., *The Concept of the «Lumpenproletariat» in Marx and Engels*, in «Economies et Sociétés», 6, 1972, 12, pp. 2285-312.

- Edwards, R., *Sweezy and the Proletariat*, in *Rethinking Marxism. Struggles in Marxist Theory. Essays for Harry Magdoff and Paul Sweezy*, a cura di S. Resnick e R. Wolff, Autonomedia, Brooklyn 1985, pp. 99-114.
- Engels, F., *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 235-514.
- Engels, F., *La questione delle abitazioni*, Rinascita, Roma 1950.
- Fanon, F., *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1970.
- Gould, R. V., *Insurgent Identities. Class Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, University of Chicago Press, Chicago 1995.
- Granier de Cassagnac, A., *Histoire des classes ouvrières et des classes bourgeoises*, Desrez, Paris 1838.
- Hall, M. - Stolcke, V., *The Introduction of Free Labour on São Paulo Coffee Plantations*, in «Journal of Political Science of Peasant Studies», 10, 1983, 2-3, pp. 170-200.
- Kiernan, V., *Victorian London – Unending Purgatory*, in «New Left Review», 76, 1972, pp. 73-90.
- Lebowitz, M. A., *Following Marx. Method, Critique and Crisis*, Brill, Leiden-Boston 2009.
- Linebaugh, P. - Rediker, M., *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Marx, K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 190-204.
- Marx, K., *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 206-24.
- Marx, K., *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 41-146.
- Marx, K., *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 105-205.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore I*, *Marx Engels Opere*, XXXIV, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1852-1855*, *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Mauke, M., *Die Klassentheorie von Marx und Engels*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1970.
- Moorhouse, H. F., *The Political Incorporation of the British Working Class: An Interpretation*, in «Sociology», 7, 1973, pp. 341-59.
- Notz, G., *Warum der Weberaufstand kein Weberinnenaufstand war*, in *Solidargemeinschaft und Erinnerungskultur im 20. Jahrhundert. Beiträge zu Gewerkschaften, Nationalsozialismus und Geschichtspolitik*, a cura di U. Bitzegeio, A. Kruke, M. Woyke, Verlag J. H. W. Dietz Nachf, Bonn 2009, pp. 97-118.
- Oppenheimer, F., *Die soziale Frage und der Sozialismus. Eine kritische Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie*, G. Fischer, Jena 1912.
- Post, K., *Revolution's Other World. Communism and the Periphery, 1917-39*, Macmillan, Houndmills 1997.
- Reis, J. J., «*The Revolution of the Ganhadores*»: *Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil*, in «Journal of Latin American Studies», 1997, 29, pp. 355-93.

- Rougerie, J., *Composition d'une population insurgée: l'exemple de la Commune*, in «Le Mouvement Social», 48, 1964, pp. 31-47.
- Samuel, R., *The Workshop of the World: Steam Power and Hand Technology in Mid-Victorian Britain*, in «History Workshop Journal», 3, 1977, 1, pp. 6-72.
- Schwartz, M., «Proletarier» und «Lumpen»: *Sozialistische Ursprünge eugenischen Denkens*, in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», 1994, 42, pp. 537-70.
- Singelmann, J. - Singelmann, P., *Lorenz von Stein and the Paradigmatic Bifurcation of Social Theory in the Nineteenth Century*, in «British Journal of Sociology», 37, 1986, 3, pp. 431-52.
- Stedman Jones, G., *Londra nell'età vittoriana. Classi sociali, emarginazione e sviluppo. Uno studio di storia urbana*, De Donato, Bari 1980.
- Stein, L. von, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Wigand, Leipzig 1842.
- Steinmetz, G. - Wright, E. O., *The Fall and Rise of the Petty Bourgeoisie: Changing Patterns of Self-Employment in the Postwar United States*, in «American Journal of Sociology», 94, 1989, 5, pp. 973-1018.
- Sweezy, P., *Marx and the Proletariat*, in «Monthly Review», 19, 1967, 7, pp. 25-42.
- Thompson, E. P., *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano 1969.
- Traugott, M., *Armies of the Poor. Determinants of Working-Class Participation in the Parisian Insurrection of June 1848*, Princeton University Press, Princeton 1985.
- van der Linden, M., *Workers of the World. Essays toward a Global Labor History*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- von Hodenberg, C., *Aufstand der Weber. Die Revolte von 1844 und ihr Aufstieg zum Mythos*, Dietz, Bonn 1997.
- von Hodenberg, C., *Weaving Survival in the Tapestry of Village Life. Strategies and Status in the Silesian Weaver Revolt of 1844*, in *Rebellious Families. Household Strategies and Collective Action in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, a cura di J. Kok, Berghahn, New York-Oxford 2002, pp. 39-58.
- Wells, M. J., *The Resurgence of Sharecropping: Historical Anomaly or Political Strategy?*, in «American Journal of Sociology», 90, 1984, 1, pp. 1-29.
- Welskopp, T., *Das Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz*, Dietz, Bonn 2000.
- Whitman, S. T., *Industrial Slavery at the Margin: The Maryland Chemical Works*, «Journal of Southern History», 59, 1993, 1, pp. 31-62.
- Worsley, P., *Frantz Fanon and the «Lumpenproletariat»*, in «The Socialist Register», 1972, pp. 193-230.
- Zaniewski, R., *L'origine du prolétariat romain et contemporain. Faits et théories*, Éditions Nauwelaerts-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1957.

<sup>1</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 202.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>3</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, v, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 75.

<sup>4</sup> L. von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, Wigand, Leipzig 1842, p. I.

<sup>5</sup> J. Singelmann - P. Singelmann, *Lorenz von Stein and the Paradigmatic Bifurcation of Social Theory in the Nineteenth Century*, in «British Journal of Sociology», 37, 1986, 3, p. 431.

<sup>6</sup> K. Marx, *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, in *Marx Engels Opere cit.*, III, p. 219.

<sup>7</sup> R. Blackburn, *Marxism: Theory of Proletarian Revolution*, in «New Left Review», 1976, 97, p. 6.

<sup>8</sup> F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 260.

<sup>9</sup> Karl Marx a Joseph Weydemeyer, 5 marzo 1852, in *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 537.

<sup>10</sup> R. Zaniewski, *L'origine du prolétariat romain et contemporain. Faits et théories*, Éditions Nauwelaerts-Béatrice Nauwelaerts, Louvain-Paris 1957, pp. 15-53.

<sup>11</sup> A. Granier de Cassagnac, *Histoire des classes ouvrières et des classes bourgeoises*, Desrez, Paris 1838, p. 30.

<sup>12</sup> H. W. Bensen, *Die Proletarier. Eine historische Denkschrift*, Frankh'schen Buchhandlung, Stuttgart 1847, p. 344.

<sup>13</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 492.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 496. È interessante notare come Marx, nel Libro primo del *Capitale*, si riferisca implicitamente alla classificazione di Granier de Cassagnac e parli di «vagabondi, delinquenti, prostitute, in breve, del sottoproletariato propriamente detto», K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 704.

<sup>15</sup> E. P. Thompson, *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 20.

<sup>16</sup> P. Linebaugh - M. Rediker, *I ribelli dell'Atlantico. La storia perduta di un'utopia libertaria*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 279.

<sup>17</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, II, pp. 85-6.

<sup>18</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista cit.*, p. 496.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo cit.*, p. 201.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 673.

<sup>23</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 38.

<sup>24</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista cit.*, p. 493.

<sup>25</sup> Idd., *L'ideologia tedesca cit.*, p. 70.

<sup>26</sup> Questo ha dato luogo a una certa ambiguità: i lavoratori «in torto» erano e non erano proletari. Sottolineando questo aspetto, Hal Draper ha constatato «una certa ambivalenza in merito alla questione se il *Lumpenproletariat* debba essere considerato parte del proletariato o meno», H. Draper, *The Concept of the «Lumpenproletariat» in Marx and Engels*, in «Economies et Sociétés», 6, 1972, 12, p. 2294. Ne *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850* si legge ad esempio che i membri della guardia mobile controrivoluzionaria «appartenevano per la maggior parte al sottoproletariato, che in tutte le grandi città forma una massa nettamente distinta dal proletariato industriale»; e tuttavia, poche righe sotto è scritto: «il proletariato di Parigi trovò davanti a sé un esercito, tratto dal suo seno», K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 59.



- <sup>27</sup> K. Marx, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 155.
- <sup>28</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 496.
- <sup>29</sup> M. Cowling, *Marx's Lumpenproletariat and Murray's Underclass. Concepts Best Abandoned?*, in *Marx's Eighteenth Brumaire. (Post)Modern Interpretations*, a cura di M. Cowling e J. Martin, Pluto Press, London 2002, p. 230.
- <sup>30</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 703-4.
- <sup>31</sup> Cowling, *Marx's Lumpenproletariat and Murray's Underclass* cit., p. 231.
- <sup>32</sup> Marx, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 155.
- <sup>33</sup> Cfr. ad esempio G. Stedman Jones, *Londra nell'età vittoriana. Classi sociali, emarginazione e sviluppo. Uno studio di storia urbana*, De Donato, Bari 1980, p. 1.
- <sup>34</sup> Cowling, *Marx's Lumpenproletariat and Murray's Underclass* cit., p. 232.
- <sup>35</sup> M. Traugott, *Armies of the Poor. Determinants of Working-Class Participation in the Parisian Insurrection of June 1848*, Princeton University Press, Princeton 1985, pp. 76-7. Cfr. anche P. Caspard, *Aspects de la lutte des classes en 1848: le recrutement de la garde nationale mobile*, in «Revue historique», 1974, 511, pp. 81-106.
- <sup>36</sup> V. Kiernan, *Victorian London – Unending Purgatory*, in «New Left Review», 1972, 76, p. 82.
- <sup>37</sup> *Ibid.*
- <sup>38</sup> F. Bovenkerk, *The Rehabilitation of the Rabble: How and Why Marx and Engels Wrongly Depicted the Lumpenproletariat as a Reactionary Force*, in «The Netherlands Journal of Sociology», 20, 1984, 1, pp. 13-41.
- <sup>39</sup> Cfr. ad esempio F. Fanon, *I dannati della terra*, Einaudi, Torino 1970; per un approccio critico a riguardo si veda P. Worsley, *Frantz Fanon and the «Lumpenproletariat»*, in «The Socialist Register», 1972, pp. 193-230.
- <sup>40</sup> Fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX il concetto di «Lumpen» rappresentò la base per un'eugenetica socialista cfr. M. Schwartz, «Proletarier» und «Lumpen»: *Sozialistische Ursprünge eugenischen Denkens*, in «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», 1994, 42, pp. 537-70.
- <sup>41</sup> V. Allen, *The Meaning of the Working Class in Africa*, in «Journal of Modern African Studies», 10, 1972, 2, p. 188.
- <sup>42</sup> Cfr. ad esempio J. Breman, *Wage Hunters and Gatherers. Search for Work in the Urban and Rural Economy of South Gujarat*, Oxford University Press, Delhi 1994, pp. 3-130.
- <sup>43</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 456.
- <sup>44</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 200.
- <sup>45</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 200.
- <sup>46</sup> J. J. Reis, «The Revolution of the Ganhadores»: *Urban Labour, Ethnicity and the African Strike of 1857 in Bahia, Brazil*, in «Journal of Latin American Studies», 1997, 29, p. 359. Marx era a conoscenza dell'esistenza degli schiavi in affitto ma non trasse da ciò alcuna conclusione. Cfr. Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 550: «Nel sistema schiavistico il lavoratore ha un valore-capitale, precisamente il suo prezzo di acquisto. E se egli viene dato in affitto, chi lo prende in affitto deve innanzi tutto pagare l'interesse del prezzo di acquisto e in più un indennizzo per il logorio annuo del capitale».
- <sup>47</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 200.
- <sup>48</sup> Cfr. F. Oppenheimer, *Die soziale Frage und der Sozialismus. Eine kritische Auseinandersetzung mit der marxistischen Theorie*, G. Fischer, Jena 1912, p. 120. Marx vedeva un'analogia tra il lavoro salariato e il processo di noleggio; si confronti il seguente passo: «il prezzo



della forza-lavoro è stabilito per contratto, benché venga realizzato solo in un secondo tempo, come il canone d'affitto di una casa», Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 208.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>50</sup> F. Engels, *La questione delle abitazioni*, Rinascita, Roma 1950, p. 28.

<sup>51</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 242.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>53</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 550.

<sup>54</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 211.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>56</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., pp. 999-1000.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 724.

<sup>58</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 228.

<sup>59</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 261.

<sup>60</sup> Cfr. M. Hall - V. Stolcke, *The Introduction of Free Labour on São Paulo Coffee Plantations*, in «Journal of Political Science of Peasant Studies», 10, 1983, 2-3, pp. 170-200; S. T. Whitman, *Industrial Slavery at the Margin: The Maryland Chemical Works*, in «Journal of Southern History», 59, 1993, 1, pp. 31-62.

<sup>61</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, pp. 85-6.

<sup>62</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 270.

<sup>63</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 916.

<sup>64</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 146.

<sup>65</sup> C. von Hodenberg, *Weaving Survival in the Tapestry of Village Life. Strategies and Status in the Silesian Weaver Revolt of 1844*, in *Rebellious Families. Household Strategies and Collective Action in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, a cura di J. Kok, Berghahn, New York-Oxford 2002, p. 41.

<sup>66</sup> G. Notz, *Warum der Weberaufstand kein Weberinnenaufstand war*, in *Solidargemeinschaft und Erinnerungskultur im 20. Jahrhundert. Beiträge zu Gewerkschaften, Nationalsozialismus und Geschichtspolitik*, a cura di U. Bitzegeio, A. Kruke, M. Woyke, Verlag J. H. W. Dietz Nachf, Bonn 2009, pp. 97-118.

<sup>67</sup> Von Hodenberg, *Weaving Survival in the Tapestry of Village Life* cit., p. 41; cfr. inoltre Ead., *Aufstand der Weber. Die Revolte von 1844 und ihr Aufstieg zum Mythos*, Dietz, Bonn 1997, cap. 2.

<sup>68</sup> Cfr. A. Brandenburg, *Theoriebildungsprozesse in der deutschen Arbeiterbewegung, 1835-1850*, Soak-Verlag, Hannover 1977.

<sup>69</sup> T. Welskopp, *Das Banner der Brüderlichkeit. Die deutsche Sozialdemokratie vom Vormärz bis zum Sozialistengesetz*, Dietz, Bonn 2000, pp. 60-228.

<sup>70</sup> R. V. Gould, *Insurgent Identities. Class Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, University of Chicago Press, Chicago 1995, cap. 6; osservazioni utili in tal senso sono contenute anche in J. Rougerie, *Composition d'une population insurgée: l'exemple de la Commune*, in «Le Mouvement Social», 48, 1964, pp. 31-47.

<sup>71</sup> Cfr. R. Samuel, *The Workshop of the World: Steam Power and Hand Technology in Mid-Victorian Britain*, in «History Workshop Journal», 3, 1977, 1, pp. 6-72.

<sup>72</sup> Da un lato Marx considerava i lavoratori non qualificati come i «veri» proletari, dall'altro a volte escludeva dal proletariato i lavoratori che, secondo la sua stessa analisi, avrebbero dovuto esservi inclusi. Ad esempio, quando, nel primo libro del *Capitale*, discuteva della popolazione in surplus relativo, Marx considerava le prostitute una parte importante dell'attuale sottoproletariato, cfr. Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 704. Nelle *Teorie sul plusvalore* egli affermava invece che

le prostitute, se lavoravano per un protettore, svolgevano lavori salariali (non produttivi), come gli attori o i musicisti, e quindi, di conseguenza, facevano parte del proletariato nel senso stretto della parola, cfr. K. Marx, *Teorie sul plusvalore I*, *Marx Engels Opere*, xxxiv, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 151-2.

<sup>73</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 501.

<sup>74</sup> M. Mauke, *Die Klassentheorie von Marx und Engels*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a.M. 1970, p. 118.

<sup>75</sup> Cfr. M. J. Wells, *The Resurgence of Sharecropping: Historical Anomaly or Political Strategy?*, in «American Journal of Sociology», 90, 1984, 1, pp. 1-29; G. Steinmetz - E. O. Wright, *The Fall and Rise of the Petty Bourgeoisie: Changing Patterns of Self-Employment in the Postwar United States*, ivi, 94, 1989, 5, pp. 973-1018; D. Bögenhold - U. Staber, *The Decline and Rise of Self-Employment*, in «Work, Employment and Society», 5, 1991, pp. 223-39.

<sup>76</sup> K. Post, *Revolution's Other World. Communism and the Periphery, 1917-39*, Macmillan, Houndmills 1997, p. 5; cfr. inoltre S. Amin - M. van der Linden (a cura di), «Peripheral» Labour? *Studies in the History of Partial Proletarianization*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

<sup>77</sup> Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* cit., p. 202.

<sup>78</sup> H. F. Moorhouse, *The Political Incorporation of the British Working Class: An Interpretation*, in «Sociology», 7, 1973, p. 346.

<sup>79</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 272.

<sup>80</sup> M. A. Lebowitz, *Following Marx. Method, Critique and Crisis*, Brill, Leiden-Boston 2009, p. 308.

<sup>81</sup> P. Sweezy, *Marx and the Proletariat*, in «Monthly Review», 19, 1967, 7, p. 37. Cfr. inoltre R. Edwards, *Sweezy and the Proletariat*, in *Rethinking Marxism. Struggles in Marxist Theory. Essays for Harry Magdoff and Paul Sweezy*, a cura di S. Resnick e R. Wolff, Autonomedia, Brooklyn 1985, pp. 99-114.

<sup>82</sup> R. Bhandari, *The Disguises of Wage-Labour: Juridical Illusions, Unfree Conditions and Novel Extensions*, in «Historical Materialism», 16, 2008, 1, p. 96; Id., *Slavery and Wage Labor in History*, in «Rethinking Marxism», 19, 2007, 3, pp. 396-408; J. Banaji, *Theory as History. Essays on Modes of Production and Exploitation*, Brill, Leiden-Boston 2010.

<sup>83</sup> M. van der Linden, *Workers of the World. Essays toward a Global Labor History*, Brill, Leiden-Boston 2008, cap. 2.

<sup>84</sup> Linebaugh - Rediker, *I ribelli dell'Atlantico* cit.

<sup>85</sup> Si osservi che, da un punto di vista logico, «la teoria del (plus)valore-lavoro [...] non è necessaria per la presa di posizione morale fatta propria dei marxisti quando affermano che il capitalismo è sfruttamento», G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom. Themes from Marx*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 214.

## 5. Lotta di classe

di Alex Callinicos

### 1. *Genealogia.*

Quella di lotta di classe è probabilmente l'idea più strettamente identificata con Karl Marx, soprattutto grazie all'*incipit* del *Manifesto del partito comunista*:

[L]a storia di ogni società sinora esistita è la storia di lotte di classi. Liberi e schiavi, patrizi e plebei, baroni e servi della gleba, membri delle corporazioni e garzoni, in una parola oppressori e oppressi sono sempre stati in contrasto fra di loro, hanno sostenuto una lotta ininterrotta, a volte nascosta, a volte palese: una lotta che finì sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società, o con la rovina comune delle classi in lotta<sup>1</sup>.

Ma quello di lotta di classe è anche un concetto di cui Marx negò la paternità; così scriveva a Joseph Weydemeyer (1818-1866) il 5 marzo 1852: «per quanto mi riguarda, non a me compete il merito di aver l'esistenza di classi nella società moderna o la loro lotta reciproca. Molto prima di me, storiografi borghesi hanno descritto lo sviluppo storico di questa lotta delle classi ed economisti borghesi la loro anatomia economica»<sup>2</sup>. Con «storiografi borghesi» Marx intendeva soprattutto gli intellettuali liberali della Restaurazione francese, che iniziarono a interpretare le lotte politiche della storia europea in termini di profondo antagonismo sociale. Nel 1828 François Guizot (1787-1874) scrisse: «l'Europa moderna nacque dalla lotta delle diverse classi della società»<sup>3</sup>. Nella prefazione alla *Storia dell'economia politica* di Jérôme-Adolphe Blanqui (1798-1854) è contenuto un brano che potrebbe aver influenzato Marx durante la stesura del *Manifesto del partito comunista*:

[I]n tutte le rivoluzioni ci sono sempre state due parti che si sono opposte l'una all'altra; quella delle persone che desiderano vivere grazie al proprio lavoro e quella di coloro che vorrebbero vivere grazie al lavoro degli altri. [...] Patrizi e plebei, schiavi e uomini liberi, guelfi e ghibellini, rose rosse e rose bianche, cavalieri e teste rotonde sono solo varietà della stessa specie<sup>4</sup>.

Dal punto di vista analitico, tuttavia, David Ricardo (1772-1823) esercitò l'influenza maggiore. Nella lettera a Weydemeyer precedentemente citata, Marx riportava le prime righe dei *Principi di economia politica e dell'imposta* di Ricardo:

[I]l prodotto della terra – tutto ciò che proviene dalla sua superficie con l'impiego combinato del lavoro, macchine e capitale – viene distribuito fra tre classi della collettività, cioè i proprietari della terra, i proprietari del capitale necessario per coltivarla e i lavoratori che la coltivano con la loro attività<sup>5</sup>.

Ricardo formulò una versione rigorosa e generalizzata della teoria del valore-lavoro, secondo la quale il valore delle merci è determinato dal lavoro richiesto per produrle. Sosteneva inoltre che i salari e i profitti sono inversamente correlati, ponendo così un antagonismo di interessi tra lavoro e capitale. Come ha scritto Marx nelle *Teorie sul plusvalore*, «Ricardo scopr[e], esprim[e] il contrasto economico delle classi – quale lo mostra il nesso interno – e [...] perciò nell'economia viene colta, scoperta nella sua radice la lotta storica e il processo di sviluppo»<sup>6</sup>. Da *Miseria della filosofia* in poi, Ricardo fu il punto di riferimento fondamentale per la critica marxiana dell'economia politica.

Si può tuttavia rintracciare un'altra e più astratta fonte per l'analisi di Marx del concetto di lotta di classe, vale a dire la nozione di contraddizione di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) come costitutiva «la radice di ogni movimento e di ogni vitalità» piuttosto che «un'accidentalità, quasi un'anomalia e un transitorio parossismo morboso»<sup>7</sup>. Così in *Miseria della filosofia*, Marx prendeva di mira quella che considerava la tendenza di Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) a separare i lati «buoni» e quelli «cattivi» di ogni fenomeno, mentre «ciò che costituisce il movimento dialettico è la coesistenza dei due lati contraddittori, la loro lotta e il loro passaggio in una nuova categoria. Basta porsi il problema di eliminare il lato cattivo, per liquidare di colpo il movimento dialettico»<sup>8</sup>. Un importante esempio del ruolo positivo e produttivo della contraddizione è rappresentato dalla lotta di classe, intesa in termini che mostrano l'influenza tanto di Ricardo quanto degli storici liberali:

[N]ello stesso momento in cui sorge la civiltà, la produzione comincia a fondarsi sull'antagonismo delle professioni, degli stati, delle classi, infine sull'antagonismo tra lavoro accumulato e lavoro immediato. Senza antagonismo non vi è progresso. Questa è la legge che

fino ai nostri giorni la civiltà ha seguito. Fino ad oggi le forze produttive si sono sviluppate attraverso questo regime di antagonismo delle classi<sup>9</sup>.

Questa concezione della lotta di classe come forza trainante dello sviluppo e del progresso storico gioca un ruolo strategico nella teoria esplicativa di Marx e nella sua versione del socialismo. Una differenza fondamentale tra Marx e i socialisti utopisti consiste nel fatto che egli concepì la lotta di classe non semplicemente come un sintomo degli antagonismi del modo di produzione capitalista, bensì come la fonte per la soluzione di questi antagonismi, per il tramite della rivoluzione proletaria.

## 2. *Articolazione teorica.*

Il concetto di lotta di classe è integrato nella teoria di Marx a due livelli: in primo luogo, nella sua teoria generale della storia e, in secondo luogo, nella critica dell'economia politica che culmina nel *Capitale*. Se prendiamo innanzitutto la teoria della storia, la lotta di classe opera insieme (ma subordinatamente) alla tendenza propria dello sviluppo delle forze produttive a entrare in conflitto con i rapporti di produzione. Questo era già chiaro nella lettera a Weydemeyer del 5 marzo 1852, dove Marx continuava così il passo citato in precedenza:

[C]iò che io ho fatto di nuovo è stato: 1) dimostrare che l'esistenza delle classi è legata puramente a determinate fasi storiche di sviluppo della produzione; 2) che la lotta delle classi conduce necessariamente alla dittatura del proletariato; 3) che questa dittatura medesima non costituisce se non il passaggio all'abolizione di tutte le classi e a una società senza classi<sup>10</sup>.

Il primo punto subordina implicitamente la lotta di classe allo sviluppo delle forze produttive. Più di venticinque anni dopo si ritrova una versione altrettanto ellittica dello stesso pensiero nella circolare di Karl Marx e Friedrich Engels (1820-1895) ad August Bebel (1840-1913) e altri del 17-18 settembre 1879. «Per quasi 40 anni abbiamo sottolineato che la lotta di classe è la forza motrice immediata della storia [*nächste treibende Macht der Geschichte*] e, in particolare, che la lotta di classe tra borghesia e proletariato è il grande progresso della rivoluzione sociale moderna»<sup>11</sup>.

Questi passaggi chiariscono come Louis Althusser (1918-1990) avesse operato un'eccessiva semplificazione quando sosteneva che Marx ed Engels affermavano nel *Manifesto del partito comunista* che «la lotta di classe è il

motore della storia»<sup>12</sup>. Questi passaggi dovrebbero probabilmente essere interpretati alla luce del famoso sunto marxiano della sua teoria della storia nella *Prefazione* del 1859 a *Per la critica dell'economia politica*. La forza trainante *fondamentale* della trasformazione storica è qui intesa come la tendenza delle forze produttive a sviluppare e, quindi, a entrare in conflitto con i rapporti prevalenti di produzione, cioè con i rapporti di controllo economico al di sopra di queste forze produttive. Il conflitto tra le forze e i rapporti di produzione dà luogo a un'intensificazione della lotta di classe e ciò crea le condizioni per una rivoluzione sociale che, sostituendo i rapporti esistenti di produzione con quelli nuovi che consentono un ulteriore sviluppo delle forze produttive, inaugura una diversa modalità di produzione.

Questa teoria della storia viene spesso liquidata come «tecnologico-determinista», ma lo è solo se la rivoluzione sociale viene considerata inevitabile<sup>13</sup>. Nel passaggio di apertura del *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels scrissero che la lotta di classe terminava «sempre o con una trasformazione rivoluzionaria di tutta la società o con la rovina comune delle classi in lotta»<sup>14</sup>. Questo suggerisce un certo grado di indeterminatezza: è il corso della lotta di classe che seleziona quale di queste alternative prevale effettivamente? Il carattere relativamente aperto della stessa *Prefazione* del 1859 è segnalato per la sua importanza da Antonio Gramsci (1891-1937) nei suoi *Quaderni del carcere*, i quali hanno cercato di sviluppare una spiegazione molto più completa del ruolo svolto dalle sovrastrutture politiche e ideologiche nella rivoluzione sociale. Ma, in ogni caso, sembra abbastanza chiaro che per Marx la lotta di classe abbia un ruolo esecutivo, agendo non come motore fondamentale delle trasformazioni storiche, ma come mezzo attraverso cui esse vengono realizzate<sup>15</sup>.

Torniamo, in secondo luogo, alla più complessa interpretazione della lotta di classe nel *Capitale*. La struttura di questo lavoro comprendeva un'analisi della produzione, della circolazione e della distribuzione del plusvalore, aspetti che costituiscono l'oggetto dei tre volumi dell'opera. Dimostrando che la fonte dei profitti capitalistici risiede nell'estrazione di plusvalore dai salariati che producono merci, Marx ha fatto dello sfruttamento, e quindi dell'antagonismo di classe, l'elemento costitutivo del capitalismo. Questo ha posto implicitamente (e talvolta esplicitamente) la lotta di classe al centro del *Capitale*. Il processo attraverso il quale il



plusvalore viene creato ed estratto dai lavoratori attraverso la produzione è necessariamente un processo di lotta di classe. Questo emerge molto chiaramente nel famoso capitolo del Libro primo del *Capitale* intitolato «La giornata lavorativa». Qui Marx descrisse gli sforzi fatti dai capitalisti britannici per allungare l'orario di lavoro e, quindi, per aumentare la quantità di plusvalore assoluto che essi estraevano dai lavoratori; ma, per contro, egli mostrò anche le forme di resistenza che i lavoratori avevano sviluppato, culminanti in movimenti politici che riuscirono a ottenere una legislazione che limitasse la giornata lavorativa.

Ma il fatto che egli abbia cercato di contestualizzare questa lotta – sottolineando in primo luogo che l'intervento dei lavoratori abbia risolto il problema dell'azione collettiva proprio anche dei capitalisti, poiché questi avevano un interesse comune a impedire la distruzione della forza-lavoro prodotta da un orario di lavoro eccessivamente lungo ma non erano in grado di agire individualmente in tal senso a causa della pressione della concorrenza dei loro rivali – è un segno della complessità della trattazione marxiana. In secondo luogo, le restrizioni imposte dallo Stato alla giornata lavorativa incoraggiarono i capitalisti a spostarsi verso la produzione di plusvalore relativo, comportando l'aumento del tasso di sfruttamento attraverso una maggiore produttività del lavoro ottenuta mediante l'introduzione di nuovi e più avanzati mezzi di produzione.

Il concetto di plusvalore relativo mette in evidenza uno dei temi più importanti di Marx, quello dell'accumulazione del capitale come processo in cui i capitali rivali rispondono alle pressioni competitive investendo in una produzione espansa e più efficiente, sviluppando in tal modo le forze produttive. Ma tale concetto permette a Marx anche di dipingere il processo di innovazione tecnologica in quanto tale come una forma di lotta di classe. Così scrisse nel Libro primo del *Capitale*: «si potrebbe scrivere tutta una storia delle invenzioni che dopo il 1830 sono nate soltanto come armi del capitale contro le sommosse operaie. Ricordiamo anzitutto il mulo meccanico, perché apre una nuova epoca del sistema automatico»<sup>16</sup>. Nella più ampia discussione della tecnologia contenuta nei *Manoscritti del 1861-1863*, Marx utilizzò il nome che i lavoratori avevano dato a un'innovazione centrale e che riduceva il lavoro umano nel settore dell'industria del cotone – l'uomo di ferro – per simboleggiare il dominio del lavoro morto su quello vivo:



[A]nche qui il lavoro morto (nell'automa e nel macchinario che ne è mosso) si espande come apparentemente indipendente dal lavoro [vivente], subordina il lavoro invece di essere subordinato ad esso, è l'uomo di ferro di fronte all'uomo in carne ed ossa. La sussunzione del suo lavoro sotto il capitale (l'assorbimento del suo lavoro da parte del capitale) che risiede nella natura della produzione capitalista, appare qui come un fatto tecnologico<sup>17</sup>.

Lo sviluppo particolarmente intenso delle forze produttive nel capitalismo gioca, come ci si può aspettare, un ruolo importante nella riflessione di Marx sulle crisi economiche. Partendo dalla famosa «legge della caduta tendenziale del saggio di profitto» del *Capitale* (Libro terzo, parte terza), Marx sosteneva che la lotta competitiva tra capitali li incoraggia a investire sempre più massicciamente nei mezzi di produzione. Ciò riduce i loro costi di produzione per unità, ma tende anche a determinare una crescente composizione organica del capitale – cioè il rapporto tra il capitale investito in mezzi di produzione e il capitale investito nell'impiego di forza-lavoro. Ma poiché, secondo la teoria del valore-lavoro che Marx ereditò da Ricardo, il lavoro è la fonte di un nuovo valore, una crescente composizione organica del capitale implica una caduta del saggio del profitto. Questo processo, in cui l'aumento della produttività trova espressione nella caduta della redditività, è la determinazione capitalista della tendenza trans-storica per cui le forze di produzione entrano in conflitto con i rapporti di produzione<sup>18</sup>.

A differenza degli economisti neo-ricardiani contemporanei e di alcuni marxisti, Marx non vedeva dunque le crisi economiche come derivanti direttamente dal conflitto tra capitale e lavoro (ad esempio, a causa di un aumento dei salari che riduce il saggio del profitto)<sup>19</sup>. La più elaborata teoria del profitto di Marx consentiva la possibilità, esclusa da Ricardo, che profitti e salari potessero crescere simultaneamente. Nel Libro primo del *Capitale* egli scrisse che «la grandezza dell'accumulazione è la variabile indipendente, la grandezza del salario quella dipendente, non viceversa»<sup>20</sup>. In altre parole, le fluttuazioni delle retribuzioni riflettono quelle del tasso di accumulazione del capitale, regolato in particolare dai cambiamenti nell'esercito di riserva del lavoro mano a mano che i lavoratori vengono inseriti nel processo produttivo o da esso espulsi. Marx sostiene in *Salario, prezzo e profitto* che «lo sviluppo dell'industria moderna deve far pendere la bilancia sempre più a favore del capitalista, contro l'operaio, e che per conseguenza la tendenza generale della produzione capitalistica non è all'aumento del livello medio dei salari, ma alla diminuzione di esso»<sup>21</sup>.

### 3. Politica.

Il fatto che, nel capitalismo, la lotta di classe non sia all'origine delle crisi non ha diminuito la sua importanza per Marx. L'idea che le crisi «sono sempre solo delle temporanee e violente soluzioni delle contraddizioni esistenti» implica che non vi è alcuna tendenza per cui il capitalismo dovrebbe crollare economicamente (contrariamente alle teorizzazioni offerte da marxisti successivi come Rosa Luxemburg [1871-1919] e Henryk Grossman [1881-1950])<sup>22</sup>. Coerentemente con la teoria generale della storia di Marx, la lotta di classe nel capitalismo agisce come esecutore di tendenze strutturali. Questo emerge chiaramente nel capitolo ventiquattresimo, sottosezione settima del Libro primo del *Capitale* («Tendenza storica dell'accumulazione capitalistica») dove Marx ha mostrato la crescente socializzazione della produzione come avvenuta nel contesto della sempre maggiore concentrazione e centralizzazione del capitale, grazie alla quale «cresce la massa della miseria, della pressione, dell'asservimento, della degenerazione, dello sfruttamento, ma cresce anche la ribellione della classe operaia, che sempre più s'ingrossa ed è disciplinata, unita e organizzata dallo stesso meccanismo del processo di produzione capitalistico», che porta al rovesciamento del capitale<sup>23</sup>.

Ma questa «rivolta della classe operaia» che supera il conflitto tra le forze e i rapporti di produzione non è un atto istantaneo. Marx concepì la lotta di classe in quanto tale come un processo con diverse fasi di sviluppo. Quest'idea è già presente nei suoi scritti degli anni quaranta. In *Miseria della filosofia* Marx tracciava uno sviluppo del movimento operaio, che, a partire da «combinazioni parziali» per condurre specifiche battaglie economiche, passava attraverso lo sviluppo di sindacati permanenti e sfociava quindi nella formazione dell'organizzazione politica:

[L]a grande industria raccoglie in un solo luogo una folla di persone sconosciute le une alle altre. La concorrenza le divide, nei loro interessi. Ma il mantenimento del salario, questo interesse comune che hanno contro il loro padrone, li unisce in uno stesso proposito di resistenza: *coalizione*. Così la coalizione ha sempre un duplice scopo, di far cessare la concorrenza degli operai tra loro, per poter fare una concorrenza generale al capitalista. Se il primo scopo della resistenza era solo il mantenimento dei salari, a misura che i capitalisti si uniscono a loro volta in un proposito di repressione, le coalizioni, dapprima isolate, si costituiscono in gruppi e, di fronte al capitale sempre unito, il mantenimento dell'associazione diviene per gli operai più necessario ancora di quello del salario. [...] In questa lotta – vera guerra civile – si riuniscono e si sviluppano tutti gli elementi necessari a una battaglia imminente. Una volta giunta a questo punto, l'associazione acquista un carattere politico.

Le condizioni economiche avevano dapprima trasformato la massa della popolazione del paese in lavoratori. La dominazione del capitale ha creato a questa massa una situazione comune, interessi comuni. Così questa massa è già una classe nei confronti del capitale, ma non ancora per se stessa. Nella lotta, della quale abbiamo segnalato solo alcune fasi, questa massa si riunisce, si costituisce in classe per se stessa. Gli interessi che essa difende diventano interessi di classe. Ma la lotta di classe contro classe è una lotta politica<sup>24</sup>.

Nel delineare questa traiettoria (tracciata anche nel *Manifesto del partito comunista*), Marx stava generalizzando l'esperienza del movimento operaio britannico, passato dal sindacalismo militante al cartismo, esperienza che Engels aveva già studiato da vicino ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*<sup>25</sup>. La rilevanza del cartismo è consistita nel fatto che, organizzando una campagna per l'ottenimento del suffragio maschile, esso trasformò le rivendicazioni economiche dei lavoratori di fabbrica britannici in un movimento politico che, secondo Marx, rappresentava una sfida diretta al dominio borghese dello Stato. Nell'ottica marxiana, il significato di questa transizione dal livello economico a quello politico è sopravvissuto alla sconfitta del cartismo nel 1848. Parimenti, nei dibattiti con Michail Bakunin (1814-1876) e i suoi sostenitori in seno all'Associazione internazionale dei lavoratori, Marx ed Engels cercarono di insistere sulla necessità di un'azione politica della classe operaia. Marx chiarisce la specificità della lotta politica in una lettera a Friedrich Bolte (?-?) del 23 novembre 1871:

[O]gni movimento tramite il quale la classe operaia come classe si contrappone alle classi dominanti e le preme dall'esterno, è un movimento politico. Ad esempio il tentativo di costringere i singoli capitalisti in singole fabbriche o anche in singole officine tramite scioperi ecc. a concedere una diminuzione dell'orario di lavoro, è un movimento puramente economico; invece il movimento per la conquista di una legge per le otto ore ecc., è un movimento politico. E in questo modo dagli isolati movimenti economici degli operai nasce ovunque un movimento politico, cioè un movimento della classe per conseguire i propri interessi in forma generale, in una forma che possiede forza generale, forza socialmente coercitiva. [...] Se la classe operaia non è ancora abbastanza progredita nella sua organizzazione per intraprendere la lotta decisiva contro il potere collettivo, cioè il potere politico, delle classi dominanti, deve almeno essere educata tramite la costante agitazione contro la politica delle classi dominanti<sup>26</sup>.

Questo testo sottolinea anche uno degli elementi costanti dell'analisi di Marx della lotta di classe nel capitalismo, ovvero la sua capacità di trasformazione della classe operaia stessa. I lavoratori, attraverso l'organizzazione volta alla difesa dei loro interessi economici collettivi, superano progressivamente la loro frammentazione e passività,

trasformandosi in un soggetto politico capace non solo di resistere al capitale, ma di sostituirlo del tutto. Negli anni quaranta dell'Ottocento, questa visione delle ricadute della lotta di classe sulla coscienza e sull'organizzazione della classe operaia separò Marx ed Engels da altre correnti socialiste e comuniste, che vedevano scioperi e sindacati come sintomi del carattere disfunzionale della società borghese privi di un qualsivoglia contenuto positivo proprio. Nel 1850, rompendo con la Lega dei comunisti, essi dichiararono dunque: «noi diciamo agli operai: dovete superare ancora 15, 20, 50 anni di guerre civili, per cambiare i rapporti, per rendere voi stessi capaci di assumere il potere»<sup>27</sup>. Come abbiamo visto, Marx concepiva le lotte sindacali come un'«autentica guerra civile»: queste lotte hanno avuto per lui un significato che trascendeva i loro scopi specifici, contribuendo a dare ai lavoratori la coscienza, la fiducia e l'auto-organizzazione necessarie per diventare un soggetto politico collettivo.

Inizialmente formulata nella seconda metà degli anni quaranta, questa concezione della lotta di classe risentiva di una grave contraddizione. In *Miseria della filosofia*, Marx adottava il contenuto dell'economia politica classica nella versione di Ricardo, inclusa la cosiddetta «legge ferrea dei salari», secondo la quale, in virtù della legge della popolazione di Thomas Robert Malthus (1766-1834), i salari reali tendono al livello della mera sussistenza fisica. Questa teoria fu utilizzata dagli economisti e da molti socialisti per sostenere che le lotte sindacali erano vane. Marx accettò la teoria ma rifiutò questa conclusione. Invece di ignorare l'apparente contraddizione, egli la fece propria, ad esempio nella conferenza intitolata *Salario* che tenne a Bruxelles nel dicembre 1847:

[T]utte queste obiezioni degli economisti borghesi sono giuste [...], ma giuste soltanto dal loro punto di vista. Se le associazioni facessero soltanto ciò che appare, se cioè dovessero soltanto determinare il salario, il rapporto tra lavoro e capitale sarebbe eterno, e queste coalizioni fallirebbero di fronte alla necessità delle cose. Ma esse sono lo strumento che unisce la classe operaia, che prepara l'abbattimento di tutta la vecchia società con i suoi contrasti di classe. E da questo punto di vista gli operai deridono a buon diritto i saggi maestri di scuola borghesi che fanno loro i conti dei caduti, dei feriti e dei sacrifici in denaro che questa guerra civile costa loro.

Chi vuole battere l'avversario non discuterà con lui i costi della guerra<sup>28</sup>.

Marx successivamente adottò una posizione più solida. Nei *Quaderni di Londra* del 1850-1853, egli sviluppò una critica dei vari aspetti dell'economia politica di Ricardo, inclusa la teoria dei salari<sup>29</sup>. Già negli articoli che scrisse per la «New York Daily Tribune» sulla serrata dei

lavoratori tessili di Preston nel 1853-1854, Marx sottolineò che le fluttuazioni dei salari e dei profitti causate dal ciclo economico davano ai lavoratori l'opportunità, almeno temporaneamente, di migliorare la loro posizione. Ma il suo rifiuto della legge ferrea dei salari fu sviluppato più ampiamente oltre un decennio dopo, in *Salario, prezzo e profitto*, il contributo di Marx al dibattito presso il consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori nel maggio 1865. In risposta all'argomento di John West (?-?), un seguace di Robert Owen (1771-1858), secondo cui le lotte sindacali erano economicamente inutili, Marx sosteneva che la divisione di nuovo valore tra salari e profitti era, in linea di principio, indeterminata:

[I]n quanto ai profitti, non esiste nessuna legge che ne determini il minimo. Non possiamo dire qual è il limite ultimo al quale essi possono cadere. E perché non possiamo stabilire questo limite? Perché siamo in condizione di stabilire i salari minimi, ma non quelli massimi. Possiamo soltanto dire che, dati i limiti della giornata di lavoro, il massimo del profitto corrisponde al limite fisico minimo dei salari, e che, dati i salari, il massimo del profitto corrisponde a quell'estensione della giornata di lavoro che è ancora compatibile con le forze fisiche dell'operaio. Il massimo del profitto è dunque limitato solamente dal minimo fisico dei salari e dal massimo fisico della giornata di lavoro. È chiaro che fra questi due limiti del saggio massimo di profitto è possibile una serie immensa di variazioni. La determinazione del suo livello reale viene decisa soltanto dalla lotta incessante tra capitale e lavoro, in quanto il capitalista cerca costantemente di ridurre i salari al loro limite fisico minimo e di estendere la giornata di lavoro al suo limite fisico massimo, mentre l'operaio esercita costantemente una pressione in senso opposto. La cosa si riduce alla questione dei rapporti di forza delle parti in lotta<sup>30</sup>.

Marx concluse che le lotte sindacali erano economicamente razionali, poiché, nelle giuste condizioni, esse potevano aumentare sia i salari reali sia il salario relativo (la quota di nuovo valore fatto proprio dai lavoratori). Come mostrò più ampiamente nel Libro primo del *Capitale*, tuttavia, i capitalisti si riservarono la possibilità di avere l'ultima parola sull'aumento dei salari con l'introduzione di tecnologie che portavano a un risparmio di tempo e che riducevano il numero dei lavoratori, ingrossando in tal modo l'esercito industriale di riserva e spostando l'equilibrio di potere a loro favore. Ciò sottolineava la necessità di un'azione politica diretta contro il sistema stesso, ma non implicava che «la classe operaia deve rinunciare alla sua resistenza contro gli attacchi del capitale. [...] Se la classe operaia cedesse per viltà nel suo conflitto quotidiano con il capitale, si priverebbe essa stessa di intraprendere un qualsiasi movimento più grande»<sup>31</sup>.

Qui di nuovo Marx sottolinea il ruolo educativo della lotta di classe nel preparare i lavoratori a diventare una classe dirigente. Egli sviluppò anche

una comprensione più sfumata del rapporto tra la lotta di classe e le forme di politica apparentemente estranee alla classe. Ciò può essere rintracciato, ad esempio, nel suo atteggiamento mutevole nei confronti della questione nazionale, in particolare per quanto riguarda l'Irlanda. Verso la fine degli anni sessanta dell'Ottocento, Marx giunse alla conclusione che era nell'interesse della classe operaia britannica sostenere la causa dell'indipendenza irlandese. Scrisse a Ludwig Kugelmann (1828-1902) il 29 novembre 1869: «Ogni suo movimento nella stessa Inghilterra rimane paralizzato dal dissidio con gli irlandesi che nell'Inghilterra stessa formano una parte assai considerevole della classe operaia. La prima condizione dell'emancipazione qui – il crollo dell'oligarchia terriera inglese – rimane impossibile, poiché qui la posizione non può essere presa d'assalto fintanto che questa mantiene il suo avamposto fortemente trincerato in Irlanda»<sup>32</sup>.

Il secondo elemento dell'argomentazione di Marx – quello per cui l'indipendenza irlandese avrebbe minato i fondamenti del dominio di classe nella stessa Gran Bretagna («se l'Irlanda va perduta, l'«*Empire*» britannico è finito, e la guerra di classe in Inghilterra, fino ad ora sonnacchiosa e lenta, assumerà forme violente», disse a Laura [1845-1911] e Paul Lafargue [1842-1911] il 5 marzo 1870) – era sbagliato<sup>33</sup>. Amministrazioni liberali e unioniste avevano messo in atto una riforma agricola sostanziale in Irlanda fra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX, contribuendo a creare una consistente classe di ricchi contadini cattolici – uno sviluppo che ha contribuito a far sì che, quando, nel 1922-1923, l'Irlanda del Sud conquistò l'indipendenza, l'Impero britannico non ne rimase scosso. Ma l'idea (più pienamente sviluppata in una lettera di poco successiva a Sigfried Meyer [1840-1872] e August Vogt [1830-1883], del 9 aprile 1870) secondo la quale la sudditanza irlandese nei confronti della Gran Bretagna favorì le divisioni semi-razziali tra lavoratori autoctoni protestanti inglesi e gli irlandesi cattolici immigrati in città, e costituiva pertanto «il segreto dell'impotenza della classe operaia inglese, a dispetto della sua organizzazione», rappresentò un'importante svolta intellettuale<sup>34</sup>. Questa intuizione è stata oggetto di generalizzazioni in diverse direzioni. Da un lato, essa ha attirato l'attenzione sui meccanismi del *divide et impera* che potevano sostenere la riproduzione della società capitalista e il mantenimento dei lavoratori in una posizione subordinata; dall'altra parte, essa andava nella direzione della tesi di Vladimir Lenin (1870-1924) per cui il movimento comunista avrebbe dovuto sostenere il diritto



all'autodeterminazione delle nazioni oppresse come mezzo per unire la classe operaia a livello internazionale e per radunare forze più ampie contro l'imperialismo.

#### 4. *Una valutazione.*

L'aspetto più problematico della concezione marxiana della lotta di classe è la sua tendenza a vedere questo fenomeno non semplicemente come un processo evolutivo, ma come una questione che deve essere compresa teleologicamente. Lo ha affermato molto esplicitamente nel capitolo sulla «Tendenza storica dell'accumulazione capitalistica» nel Libro primo del *Capitale*: «la produzione capitalista genera essa stessa, con l'ineluttabilità di un processo naturale [*mit der Notwendigkeit eines Naturprozesses*], la propria negazione»<sup>35</sup>. Ma la stessa propensione sta verosimilmente alla base della relativa indifferenza di Marx verso la questione dell'organizzazione politica. In questo senso ha scritto nel *Manifesto del partito comunista* a proposito dell'«organizzazione dei proletari in classe, e quindi in un partito politico»<sup>36</sup>. La forma specifica assunta da questo «partito» rimane tuttavia abbastanza vaga<sup>37</sup>.

Questo atteggiamento è abbastanza comprensibile date le circostanze storiche in cui Marx viveva. La sua esperienza politica pratica l'aveva visto coinvolto in diverse forme organizzative, dai gruppi rivoluzionari clandestini segreti come la Lega dei comunisti all'Associazione internazionale dei lavoratori, che rappresentava un'ampia coalizione di diverse tendenze socialiste e del sindacalismo britannico. Egli cercò inoltre di concettualizzare la rivoluzione socialista come un processo di auto-emancipazione della classe lavoratrice; questo lo ha incoraggiato a mettere in rilievo l'importanza dei movimenti elementari di massa rispetto alle cospirazioni delle sette comuniste. Ma l'emergere dei partiti di massa della classe operaia, i quali spesso dichiaravano la loro fedeltà alle idee di Marx, significava che il problema dell'organizzazione non poteva essere ignorato dai marxisti successivi, in particolare dalla generazione di Lenin e di Luxemburg. Gramsci collegò magistralmente questo problema allo sforzo di sviluppare una più articolata comprensione di ciò che egli insisteva nel trattare come una pluralità di sovrastrutture, le quali costituivano gli ambiti della società «civile» e di quella «politica»<sup>38</sup>.



Una teoria della lotta di classe implica inoltre una teoria della struttura di classe. Come è noto, le indagini marxiane più dettagliate dei rapporti di classe attuali si rintracciano nei suoi scritti politici sulla Francia. Egli lasciò aperta la questione della loro relazione con la più astratta teoria della struttura di classe implicita ma non sviluppata nel *Capitale*<sup>39</sup>. Il lavoro del sociologo marxista Erik Olin Wright (1947-2019) è degno di nota per lo sforzo di integrare una teoria di classe articolata in modo rigoroso e radicata nell'economia politica di Marx con uno studio sistematico delle tendenze empiriche<sup>40</sup>.

Le lacune lasciate da Marx non sminuiscono la rilevanza della sua teoria della lotta di classe. Anche se l'idea di lotta di classe non è sua, l'integrazione di tale nozione nella sua teoria della storia e nella sua critica dell'economia politica le ha conferito una profondità analitica di gran lunga maggiore. Gli storici marxisti successivi avrebbero poi esteso notevolmente la sua portata. Alcuni dei risultati più significativi sono stato raggiunti dalla scuola degli storici marxisti britannici sorta dopo la seconda guerra mondiale: tra gli altri, Christopher Hill (1912-2003), Rodney Hilton (1916-2002), Eric Hobsbawm (1917-2012) e Edward Palmer Thompson (1924-1993). Il famoso libro di Thompson *Rivoluzione industriale e classe operaia in Inghilterra* mutò la lettura della rivoluzione industriale, che pure aveva fornito a Engels e a Marx il punto di partenza per la loro analisi. *La lotta di classe nell'antica Grecia*, un altro lavoro di uno storico della stessa generazione (sebbene non, come gli altri, membro del Partito comunista di Gran Bretagna), Geoffrey de Ste. Croix (1910-2000), ha dimostrato la fertilità delle idee di Marx come fonte di interpretazione storica, in questo caso dell'Antichità classica.

Senza dubbio la teoria della lotta di classe è stata costantemente criticata, da Max Weber (1864-1920) a Michel Foucault (1926-1984), per il suo presunto carattere parziale e riduttivo. L'influenza del post-strutturalismo sulla passata generazione ha teso a ridurre la classe a uno dei molteplici elementi di antagonismo (accanto al genere, alla razza, all'orientamento sessuale, alla nazionalità ecc.), ognuno dei quali con un proprio carattere specifico e irriducibile<sup>41</sup>. Non può darsi una risposta marxista che neghi l'esistenza o l'importanza degli antagonismi non di classe, ma è ancora possibile per i marxisti affermare che la classe e la lotta di classe, in quanto radicate nella struttura della produzione, hanno un ruolo esplicativo fondamentale.

Questa è, per esempio, la tesi sostenuta da Ste. Croix. Egli lega la classe di concezione marxista allo sfruttamento: «La classe (che è essenzialmente una relazione) è l'espressione sociale collettiva dello sfruttamento, del modo in cui lo sfruttamento è incarnato in una struttura sociale». Egli dichiara poi che la concettualizzazione alternativa della classe proposta Weber in termini di *status* è descrittiva più che esplicativa:

[I] «ceti» e persino le «classi» di Weber non sono necessariamente (come le classi di Marx) in una relazione organica tra loro e, di conseguenza, non hanno un carattere dinamico; essi si trovano semplicemente fianco a fianco, come i numeri in una riga. La classe nel senso di Marx [...] è essenzialmente una relazione e i membri di una qualsiasi classe sono necessariamente connessi in quanto tali, in gradi diversi, a quelli delle altre classi. I membri di una classe o di un ceto nel senso weberiano, d'altra parte, non hanno in quanto tali alcuna relazione necessaria con i membri di ogni altra classe o ceto in quanto tali; e anche laddove esiste una relazione [...] raramente essa andrà oltre gli sforzi di singoli individui per salire nella scala sociale – e questa è una caratteristica della società umana così generale e ovvia che difficilmente ci aiuta a capire o spiegare qualsiasi cosa in un maniera che non sia banale e ingenua<sup>42</sup>.

Questo argomento è passibile di ben più ampio sviluppo ed estensione. Foucault, ad esempio, ha elaborato un resoconto storico delle forme specificamente «moderne» di potere-conoscenza, categoria che ha cercato di descrivere usando concetti come quelli di disciplina, sicurezza e governamentalità<sup>43</sup>. Ma questo resoconto presuppone una lettura dello sviluppo del capitalismo che Foucault effettivamente riprese da Marx (abusando nel contempo del marxismo). Mettere in luce queste connessioni (cosa che Foucault non fu in grado di fare), potrebbe ripristinare la centralità esplicativa della critica marxiana dell'economia politica.

L'epoca in cui è fiorito il post-strutturalismo è quella oggi comunemente chiamata neoliberista. Un modo per descrivere questa versione del capitalismo è dire che esso rappresenta una forma molto unilaterale di lotta di classe, in cui il capitale ha avuto un notevole successo nel rimuovere molti degli ostacoli che in precedenza avevano limitato la portata dei processi di sfruttamento e la concorrenza. Questi processi di lotta di classe hanno anche dimensioni di genere, razziali e imperiali. I loro effetti hanno notevolmente indebolito e frammentato il movimento operaio organizzato nel Nord del mondo. Ma un altro aspetto dello stesso processo è stata la massiccia espansione del capitalismo industriale in Asia, soprattutto grazie all'incorporazione della Cina nel mercato mondiale, che ha portato a una crescita sostanziale della classe operaia globale, sebbene le forme associate di organizzazione e di coscienza di classe siano ancora agli inizi. Una delle

principali critiche dell'economia politica marxista contemporanea è consistita nel decodificare le forme particolari assunte da queste trasformazioni, capendo come queste sono state possibili ed esplorando le loro implicazioni sul piano politico. Perfino gli economisti non marxisti come Thomas Piketty (1971) hanno offerto la propria versione di questa diagnosi, nel caso di Piketty analizzando la crescita della disuguaglianza economica negli ultimi decenni<sup>44</sup>. Ciò suggerisce che la teoria marxiana della lotta di classe continua a offrire perlomeno una certa guida per il presente, anche se molti dubitano che essa possa offrire una qualsivoglia fuga rispetto alla situazione attuale. Resta da vedere se costoro hanno ragione.

### Riferimenti bibliografici

- Althusser, L., *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973.
- Althusser, L., *Lo Stato e i suoi apparati*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Armstrong, P., Harrison, J., Glyn, A., *Capitalism since World War II. The Making and Breakup of the Great Boom*, Fontana, London 1984.
- Callinicos, A., *Social Theory. A Historical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2007.
- Callinicos, A., *Deciphering Capital. Marx's Capital and Its Destiny*, Bookmarks, London 2014.
- Cohen, G. A., *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford 1978.
- Cohen, G. A., *History, Labour, and Freedom. Themes from Marx*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- Foucault, M., *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2007.
- Gilbert, A., *Marx's Politics. Communists and Citizens*, Martin Robertson, Oxford 1981.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975.
- Grossman, H., *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System*, a cura di J. Banaji, Pluto Press, London 1992.
- Guizot, F., *Storia della civiltà in Europa*, Il Saggiatore, Milano 1973.
- Hegel, G. W. F., *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974.
- Luxemburg, R., *L'accumulazione del capitale. Contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*, Einaudi, Torino 1968.
- Mann, M., *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Marx, K., *Miseria della filosofia*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 105-225.
- Marx, K., *Salario*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 434-55.
- Marx, K., *Salario, prezzo e profitto*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 99-150.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore II*, *Marx Engels Opere*, XXXV, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974.

Marx, K., *The Economic Manuscript of 1861-63*, *Marx Engels Collected Works*, 34, Lawrence & Wishart, London 1994.

Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.

Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1852-1855*, *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1973.

Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1860-settembre 1864*, *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973.

Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1868-luglio 1870*, *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975.

Marx, K. - Engels, F., *Lettere luglio 1870-dicembre 1873*, *Marx Engels Opere*, XLIV, Editori Riuniti, Roma 1990.

Marx, K. - Engels, F., *Circolare a Bebel, Liebknecht, Bracke e altri (17-18 settembre 1879)*, in Idd., *Lettere 1874-1879*, Lotta Comunista, Milano 2006, pp. 327-39.

Negri, A., *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979.

Ossowski, S., *Struttura di classe e coscienza sociale*, Einaudi, Torino 1966.

Parkin, F., *Classi sociali e Stato. Un'analisi neo-weberiana*, Zanichelli, Bologna 1985.

Piketty, T., *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014.

Poulantzas, N., *Potere politico e classi sociali*, Editori Riuniti, Roma 1975.

Pradella, L., *Globalization and the Critique of Political Economy. New Insights from Marx's Writings*, Routledge, London 2015.

Raico, R., *Classical Liberal Roots of the Marxist Doctrine of Classes*, in *Requiem for Marx*, a cura di Y. Maltsev, Praxeology Press, Auburn 1993.

Ricardo, D., *Principi di economia politica e dell'imposta*, Utet, Torino 2006.

*Seduta del Comitato centrale della Lega dei comunisti del 15 settembre 1850*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977.

Ste. Croix, G. E. M. de, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Duckworth, London 1981.

Steedman, I., *Marx dopo Sraffa*, Editori Riuniti, Roma 1980.

Wright, E. O., *Class Structure and Income Determination*, Academic Press, New York 1979.

Wright, E. O., *Class Counts*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

<sup>1</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 486.

<sup>2</sup> Karl Marx a Joseph Weydemeyer, 5 marzo 1852, in *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 537.

<sup>3</sup> F. Guizot, *Storia della civiltà in Europa*, Il Saggiatore, Milano 1973, p. 270.

<sup>4</sup> La citazione è tratta da R. Raico, *Classical Liberal Roots of the Marxist Doctrine of Classes*, in *Requiem for Marx*, a cura di Y. Maltsev, Praxeology Press, Auburn 1993, pp. 189-220 e 191. L'autore è grato a Diego Costa per questo riferimento. Sul liberalismo restauratore cfr. anche A. Callinicos, *Social Theory. A Historical Introduction*, Polity Press, Cambridge 2007, pp. 57-66.

<sup>5</sup> D. Ricardo, *Principi di economia politica e dell'imposta*, Utet, Torino 2006, p. 165.

<sup>6</sup> K. Marx, *Teorie sul plusvalore II*, *Marx Engels Opere*, xxxv, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 169.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1974, II, p. 71.

<sup>8</sup> K. Marx, *Miseria della filosofia*, in *Marx Engels Opere cit.*, VI, p. 175.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 133.

- <sup>10</sup> Karl Marx a Joseph Weydemeyer, 5 marzo 1852, in *Marx Engels Opere cit.*, XXXIX, p. 537.
- <sup>11</sup> K. Marx - F. Engels, *Circolare a Bebel, Liebknecht, Bracke e altri (17-18 settembre 1879)*, in Idd., *Lettere 1874-1879*, Lotta Comunista, Milano 2006, p. 327.
- <sup>12</sup> L. Althusser, *Réponse à John Lewis*, Maspero, Paris 1973, p. 26.
- <sup>13</sup> Cfr. ad esempio la critica della *Prefazione* del 1859 di Althusser in Id., *Lo Stato e i suoi apparati*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- <sup>14</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista cit.*, p. 486.
- <sup>15</sup> L'esempio più efficace di questa interpretazione del materialismo storico e del ruolo proprio della lotta di classe in questo contesto è rappresentato da G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford 1978; cfr. inoltre Id., *History, Labour, and Freedom. Themes from Marx*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 14-20.
- <sup>16</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 480.
- <sup>17</sup> Id., *Economic Manuscript of 1861-63*, in *Marx Engels Collected Works*, 34, Lawrence & Wishart, London 1994, p. 30.
- <sup>18</sup> Cfr. Id., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 302 e la discussione della teoria delle crisi di Marx in A. Callinicos, *Deciphering Capital. Marx's Capital and Its Destiny*, Bookmarks, London 2014, cap. 6.
- <sup>19</sup> Cfr. ad esempio I. Steedman, *Marx dopo Sraffa*, Editori Riuniti, Roma 1980; A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979; P. Armstrong, J. Harrison, A. Glyn, *Capitalism since World War II. The Making and Breakup of the Great Boom*, Fontana, London 1984.
- <sup>20</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo cit.*, p. 679.
- <sup>21</sup> Id., *Salario, prezzo e profitto*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 149.
- <sup>22</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo cit.*, p. 302. Cfr. R. Luxemburg, *L'accumulazione del capitale. Contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*, Einaudi, Torino 1968 e H. Grossman, *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System*, Pluto Press, London 1992.
- <sup>23</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo cit.*, pp. 825-6.
- <sup>24</sup> Id., *Miseria della filosofia cit.*, pp. 223-4.
- <sup>25</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista cit.*, pp. 493-6; A. Gilbert, *Marx's Politics. Communists and Citizens*, Martin Robertson, Oxford 1981, cap. III.
- <sup>26</sup> Karl Marx a Friedrich Bolte, 23 novembre 1871, in *Marx Engels Opere*, XLIV, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 341.
- <sup>27</sup> *Seduta del Comitato centrale della Lega dei comunisti del 15 settembre 1850*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 627.
- <sup>28</sup> K. Marx, *Salario*, in *Marx Engels Opere cit.*, VI, p. 454.
- <sup>29</sup> L. Pradella, *Globalization and the Critique of Political Economy. New Insights from Marx's Writings*, Routledge, London 2015, pp. 101-4.
- <sup>30</sup> Marx, *Salario, prezzo e profitto cit.*, p. 147.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 149-50.
- <sup>32</sup> Karl Marx a Ludwig Kugelmann, 29 novembre 1869, in *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 691.
- <sup>33</sup> Karl Marx a Laura e Paul Lafargue, 5 marzo 1870, *ibid.*, p. 710.
- <sup>34</sup> Karl Marx a Sigfried Meyer e August Vogt, 9 aprile 1870, *ibid.*, p. 721.
- <sup>35</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo cit.*, p. 826.
- <sup>36</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista cit.*, p. 495.

<sup>37</sup> Karl Marx a Ferdinand Freilgrath, 29 febbraio 1860, in *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Einaudi 1973, pp. 530 e 532.

<sup>38</sup> Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, II, pp. 751-64, e III, pp. 1555-652.

<sup>39</sup> Questa relazione è esplorata ad esempio in S. Ossowski, *Struttura di classe e coscienza sociale*, Einaudi, Torino 1966, parte I, e in N. Poulantzas, *Potere politico e classi sociali*, Editori Riuniti, Roma 1975.

<sup>40</sup> Cfr. ad esempio E. O. Wright, *Class Structure and Income Determination*, Academic Press, New York 1979; Id., *Classes*, Verso, London 1985; e Id., *Class Counts*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

<sup>41</sup> Alcune delle critiche più significative sono state influenzate da Weber: F. Parkin, *Classi sociali e Stato. Un'analisi neo-weberiana*, Zanichelli, Bologna 1985; M. Mann, *The Sources of Social Power*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, I.

<sup>42</sup> G. E. M. de Ste. Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Duckworth, London 1981, pp. 43 e 90.

<sup>43</sup> Cfr. ad esempio M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2007.

<sup>44</sup> T. Piketty, *Il capitale nel XXI secolo*, Bompiani, Milano 2014.



## 6. Organizzazione politica

di Peter Hudis

### 1. *La base filosofica del concetto di organizzazione di Marx.*

Sebbene Karl Marx sia stato attivamente coinvolto in organizzazioni rivoluzionarie per tutta la sua vita e benché abbia sviluppato alcune delle sue idee più importanti proprio grazie alla partecipazione ad esse, il contributo che egli ha dato all'organizzazione politica è uno degli aspetti meno discussi della sua opera. Già mentre era ancora in vita, molti dei seguaci di Marx (così come i suoi critici) sostenevano che i suoi contributi alla questione dell'organizzazione erano poca cosa rispetto a quelli di altri leader socialisti e comunisti del tempo. Questa chiave di lettura si diffuse ulteriormente nel XX secolo, quando la concezione leninista della leadership politica e della costruzione del partito divenne predominante nel movimento marxista. Il fatto che Marx, a differenza di Vladimir Lenin (1870-1924), non abbia mai sviluppato una teoria dell'organizzazione è una delle ragioni che spiegano lo scarso interesse per il suo lavoro di organizzatore politico e di pensatore della questione dell'organizzazione. Ma questa difficilmente può essere l'unica causa, poiché è senz'altro possibile possedere una *concezione* distintiva di organizzazione pur senza sviluppare un'esplicita *teoria* dell'organizzazione<sup>1</sup>. La tendenza a trascurare il primo aspetto rende più difficile cogliere la *coerenza interna* del progetto complessivo di emancipazione umana di Marx. La *base* del concetto marxiano di organizzazione è rintracciabile già nel 1843:

[N]oi illustreremo al mondo nuovi principi, traendoli dai principi del mondo. Noi non gli diciamo: abbandona le tue lotte, sono sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi gli mostreremo soltanto perché effettivamente combatte, perché la coscienza è una cosa che esso *deve* far propria, anche se non lo vuole. La riforma della coscienza consiste soltanto nel fatto che si fa conoscere al mondo la sua coscienza [...] che gli si spiegano le sue proprie azioni<sup>2</sup>.



Marx stava qui esprimendo un'intuizione fondamentale della dialettica hegeliana, ovverosia che l'oggetto genera le proprie categorie di conoscenza. Il compito del teorico non è quello di *imporre* un piano o uno schema arbitrario all'oggetto dell'indagine, ma piuttosto quello di catturare e spiegare la sua *auto-circolazione*. Marx ritornò qualche tempo dopo su questa questione, scrivendo quello stesso anno: «le rivoluzioni [...] hanno bisogno di un elemento passivo, di un fondamento materiale [...]. Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere se stessa verso il pensiero»<sup>3</sup>. Ora egli rintracciava la forza *all'interno* del regno materiale, realizzando l'idea di libertà senza allontanarsi dalla filosofia *tout court*. Su questa base egli poneva la questione di quello che ha chiamato «il partito politico *pratico*», il quale abbraccia la realtà a spese della filosofia e, dall'altra parte «il partito [...] che prende le mosse [...] dalla filosofia», che non riesce a cogliere il reale movimento della storia<sup>4</sup>. Egli era alla ricerca di un partito di tipo *nuovo* che superasse l'unilateralità di entrambe le tendenze.

A dire il vero, questi primi scritti sono relativi al partito in senso lato (in quanto incarnazione organizzata di idee) piuttosto che al partito come strumento per assicurarsi il potere statale. Tuttavia, essi fungono da punto di partenza per il concetto di organizzazione che egli sviluppò in seguito. Per Marx i partiti politici erano molto più dell'esercizio del potere o del dominio; essi sono forme grazie alle quali si può intervenire sulla realtà a partire da idee che hanno dimostrato la loro obiettività storica. Per questa ragione, Marx faceva spesso riferimento al «partito» anche quando parlava solo di lui e di Friedrich Engels (1820-1895)<sup>5</sup>.

## 2. *Sull'organizzazione politica prima e durante le rivoluzioni del 1848.*

La scoperta marxiana del proletariato come classe rivoluzionaria ebbe dirette conseguenze *organizzative*, dal momento che egli cercò immediatamente di entrare in contatto con i lavoratori. Arrivato a Parigi alla fine del 1843, entrò in contatto con i «comunisti materialisti» (la maggior parte dei quali erano artigiani) e con la base operaia. Egli espresse il suo entusiasmo per questi incontri in una lettera a Ludwig Feuerbach (1804-1872): «Avrebbe dovuto assistere ad una delle assemblee degli operai francesi per poter credere alla loro freschezza virginale, alla nobiltà che

promana da questi uomini induriti dal lavoro»; sempre qui egli accennava alla storia che prepara «l'elemento pratico dell'emancipazione dell'uomo»<sup>6</sup>.

In seguito, nell'estate del 1845, Marx trascorse sei settimane in Inghilterra, dove incontrò i leader cartisti e aderì al progetto di formare un'organizzazione internazionale di forze operaie e democratiche per lo scambio di informazioni. Ciò condusse alla formazione della Società dei democratici fraterni, avvenuta nel settembre 1845 a Londra. Marx non partecipò alla riunione fondativa, ma ciò non significa che non fosse interessato all'organizzazione. Egli perseguì l'idea di formare un'organizzazione internazionale per lo scambio di informazioni basata sui principî *comunisti*. Nel febbraio 1846 fu quindi cofondatore, insieme a Friedrich Engels e al comunista belga Philippe Gigot (1819-1860), dei Comitati di corrispondenza comunista. Così spiegò il compito dell'organizzazione a Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865):

[Consisterà nell'organizzazione di una] corrispondenza regolare, [...] la quale si occuperà [...] della discussione di questioni scientifiche. [...] Lo scopo principale della nostra corrispondenza sarà, tuttavia, quello di stabilire il collegamento dei socialisti tedeschi con i socialisti francesi. [...] Questo è il passo che il movimento sociale deve fare nella sua forma di espressione *letteraria* onde liberarsi della limitatezza *nazionale*<sup>7</sup>.

I Comitati di corrispondenza comunista assunsero presto il profilo di un partito politico in embrione, specialmente quando vi aderirono i cartisti e gli esuli tedeschi che vivevano in Inghilterra. Il leader dei cartisti Julian Harney (1817-1897) accettò di farne parte; così anche i membri della Lega dei giusti – Marx aveva già incontrato i suoi affiliati tedeschi a Londra nel 1845. I Comitati di corrispondenza comunista non erano certo un insieme monolitico: all'inizio del 1846 emersero forti differenze fra Marx e Wilhelm Weitling (1808-1871), che spinsero quest'ultimo a lasciare il gruppo. Eppure, già nel 1846 le caratteristiche fondamentali del concetto di organizzazione di Marx erano incarnate in questa associazione, nella misura in cui esso sottolineava la necessità di un'organizzazione proletaria indipendente, dell'internazionalismo e dell'esistenza di un gruppo basato su precise *idee* rivoluzionarie<sup>8</sup>.

Ma quali erano le specifiche idee in discussione? All'epoca i comunisti erano pochi ed erano perlopiù artigiani, non lavoratori industriali – specialmente nell'arretrata Germania, dove [i primi erano cinque volte più numerosi dei secondi. Le condizioni materiali non permettevano a un

«partito comunista forte ed organizzato» di lavorare direttamente per la realizzazione della rivoluzione proletaria. Come Marx rilevò in una circolare a Gustav Adolf Kottgen (1805-1882), era piuttosto necessario allearsi con la borghesia progressista per promuovere la democrazia, ossia la condizione più adatta per lo sviluppo della coscienza proletaria: «appoggiate le petizioni borghesi per la libertà di stampa, la costituzione, ecc. I mezzi per noi aumenteranno, l'antagonismo fra borghesia e proletariato s'inasprirà»<sup>9</sup>.

La *forma* specifica di questa più ampia alleanza di classe dipende da una serie di fattori. Porre un'eccessiva enfasi sul potere e sugli impulsi democratici della borghesia poteva condurre il movimento dei lavoratori verso il riformismo e l'opportunismo; per contro, sottostimare la forza della borghesia e le spinte democratiche poteva portare all'avventurismo e al settarismo. Tutto dipende da una corretta visione delle condizioni storiche nelle quali si trova il movimento dei lavoratori. Il «partito di Marx» (come molti chiamano il suo gruppo del 1846)<sup>10</sup> sviluppa prospettive organizzative sulla base di idee *adeguate* al proprio oggetto.

Nel 1847 l'influenza di Marx era tale da spingere la Lega dei giusti a chiedergli di entrare a far parte della propria associazione – in cambio di ciò essa rinunciava alla sua natura cospiratoria e segreta. Marx accettò e il Comitato di corrispondenza comunista di Bruxelles divenne una sezione della Lega. Questa, nel congresso di Londra del giugno 1847 (a cui Marx non partecipò), cambiò quindi il proprio nome in Lega dei comunisti e Marx fu nominato membro del suo comitato centrale.

Durante questo periodo, Marx tenne delle conferenze presso l'Associazione operaia tedesca di cultura e contribuì alla nascita dell'Associazione operaia tedesca<sup>11</sup> e dell'Associazione democratica di Bruxelles (di cui divenne vicepresidente). Questi impegni richiesero molto tempo ed energie, poiché Marx ritenne spesso necessario contestare coloro che sostenevano la necessità di un'insurrezione comunista immediata, bypassando le alleanze con le forze che volevano una repubblica democratica. Ciò non gli impedì, tuttavia, di completare il libro che considerava la base programmatica di gran parte del suo lavoro organizzativo, *Miseria della filosofia*, in cui criticava lo sforzo di Proudhon di applicare la concezione quantitativa del tempo di lavoro di David Ricardo (1772-1823) al socialismo. Per Marx, l'organizzazione politica aveva bisogno della direzione fornita da tali lavori teorici complessivi.

L'espressione più evidente di ciò è il *Manifesto del partito comunista*, che la Lega dei comunisti chiese a Marx di scrivere alla fine del 1847. Esso contiene parecchie osservazioni precise sulla questione dell'organizzazione: 1) pur criticando i teorici che elaborano visioni fantasiose del futuro, non si oppone alla riflessione sull'obiettivo in quanto tale. I comunisti «sono soltanto espressioni generali» dei «risultati generali»<sup>12</sup> dell'«avvenire del movimento stesso»<sup>13</sup> basato sui «rapporti effettivi di una lotta di classe che già esiste»<sup>14</sup>. Non ci sono indicazioni relative al fatto che gli intellettuali debbano imporre dall'esterno una coscienza socialista ai lavoratori; 2) da nessuna parte si parla di un unico partito che deve guidare gli altri; piuttosto, «i comunisti non costituiscono un partito particolare di fronte agli altri operai»<sup>15</sup>; 3) nonostante la Lega dei comunisti abbia commissionato il testo, il suo nome non compare mai, neppure nel titolo. È il manifesto del *Partito comunista*, non della Lega dei comunisti. Pare che Marx pensasse al «partito» in un senso più elevato rispetto ai requisiti di una particolare organizzazione; egli intendeva il «partito» nel «grande senso storico», come insieme di principi e di pratiche che i rivoluzionari devono fare proprie, adattandole alle caratteristiche specifiche del movimento storico<sup>16</sup>.

Ciò implica che ogni organizzazione particolare è effimera e che deve *guadagnarsi* il proprio diritto a esistere; se non vi riesce o se, semplicemente, ha fatto il suo tempo, deve scomparire. Marx non ha mai fatto dell'organizzazione un feticcio. Questo trova conferma in tutta la sua pratica organizzativa, soprattutto durante le cruciali rivoluzioni del 1848. Anche se non è possibile ricostruire qui l'attività di Marx fra il 1848 e il 1850, cinque aspetti vanno messi in rilievo.

In primo luogo, poco dopo l'inizio della rivoluzione in Francia (nel febbraio 1848) e in Germania (in marzo), Marx si trasferì a Colonia e si mise al lavoro per pubblicare un nuovo periodico, la «Neue Rheinische Zeitung». Questo quotidiano fungeva da centro organizzativo per l'agitazione comunista. Marx lo considerava talmente importante che, all'inizio della primavera del 1848, suggerì che la Lega dei comunisti (debole in Germania) si sciogliesse, demandando le proprie funzioni a questa pubblicazione. Sebbene la Lega continuasse a esistere, la maggior parte delle energie di Marx nel periodo 1848-1849 si concentrò sulla «Neue Rheinische Zeitung».

In secondo luogo, il suo sottotitolo era «Organ der Demokratie». Data la debolezza del movimento proletario dell'epoca, secondo Marx il suo

compito centrale doveva essere quello di lottare per l'estensione delle libertà democratiche attraverso un'alleanza con gli elementi progressivi della borghesia e della piccola borghesia. Ciò non implicava fare un *compromesso* con queste forze, poiché Marx si riferiva alla «Neue Rheinische Zeitung» come all'*estrema ala sinistra* della democrazia. Né tanto meno si «distanziò in qualche modo» da quanto detto nel *Manifesto del partito comunista* relativamente a un partito proletario indipendente<sup>17</sup>. In discussione c'era piuttosto il ruolo degli operai come *soggetto* della rivoluzione. Laddove quel soggetto è troppo debole per stare in piedi da solo ha bisogno di portare avanti la sua causa all'interno di un movimento democratico più ampio. Ciò, tuttavia, non implica una marginalizzazione della soggettività proletaria ma, piuttosto, le permette di funzionare correttamente nel contesto storico dato. Lottando per libertà democratiche più generali, secondo Marx gli operai sarebbero stati meglio equipaggiati per promuovere i propri indipendenti interessi di classe una volta che il suffragio fosse stato allargato. Come Marx dichiarò nell'ultimo numero del 19 maggio 1849, l'«ultima parola sarà dovunque e sempre: emancipazione della classe operaia!»<sup>18</sup>.

In terzo luogo, quando la controrivoluzione prese il sopravvento (dopo le giornate di giugno del 1848 in Francia e dopo la soppressione della rivolta a Vienna), Marx sostenne che il proletariato doveva cercare nuovi alleati fra i *contadini*. Wilhelm Wolff (1809-1864), uno dei più stretti amici di Marx e lui stesso di origine contadina, contribuì all'organizzazione dei contadini per conto del partito di Marx fra la fine del 1848 e il 1849. Al tempo stesso, Marx divenne ancora più duro nella sua critica della borghesia liberale, scrivendo:

Ma in *Francia* la borghesia si mise alla *testa* della controrivoluzione, dopo aver abbattuto ogni barriera che ostacolava il dominio della sua classe. In *Germania* si trovava sottomessa al *seguito* della monarchia assoluta e del feudalesimo, ancor prima di essersi assicurate le prime condizioni di vita della propria libertà e del proprio dominio [...]. Tutta la storia non offre *bassezza più ignominiosa* di quella della *borghesia tedesca*<sup>19</sup>.

Ciò ricorda l'affermazione di Marx del 1843 secondo cui «noi [tedeschi] [...] ci trovammo sempre una sola volta in compagnia della libertà, nel *giorno della sua sepoltura*»<sup>20</sup>. Marx non dovette aspettare la sconfitta finale delle rivoluzioni del 1848 per mettere in rilievo il tradimento delle classi proprietarie.

In quarto luogo, Marx rispose al rafforzarsi della controrivoluzione ponendo maggiormente l'accento sulla necessità, per i partiti rivoluzionari, di essere radicati nella *teoria*. Nel mese di settembre del 1848, tenne una serie di conferenze alla Prima associazione operaia viennese sul lavoro salariato e sul capitale, conferenze seguite da colloqui sullo stesso argomento all'Associazione operaia di Bruxelles (nel novembre 1848) e presso l'Associazione operaia tedesca di cultura (nel settembre 1849). Nel frattempo, la «Neue Rheinische Zeitung» pubblicò in serie i testi di queste lezioni che diventarono poi *Lavoro salariato e capitale*. Nella Lega dei comunisti emerse presto una significativa resistenza a questa enfasi sulla teoria. August Willich (1810-1878) e Karl Schapper (1812-1870), che rupero con Marx nel 1850 per la loro difesa di un'insurrezione armata in Germania (da loro stessi guidata!), sostenevano che simili appelli all'«intelletto» dovessero essere messi da parte in nome dell'«agitazione delle masse». Marx rispose dicendo:

Per loro la rivoluzione consiste soprattutto nel rovesciare i governi esistenti; fatto questo, si è raggiunta anche «la vittoria». [...] Questi signori [...] odiano [...] il pensiero, l'arido pensiero – come se qualche pensatore, non esclusi Hegel e Ricardo, avesse mai raggiunto la mancanza di stabilità con cui essi riversano sul pubblico questa risciacquatura di bocche molli!<sup>21</sup>

In quinto luogo, il lavoro di Marx sull'organizzazione politica in questo periodo è riassunto nel suo *Indirizzo* alla Lega dei comunisti, del marzo 1850. Esso contiene una valutazione dell'esperienza delle rivoluzioni del 1848 e delle loro conseguenze, sottolineando l'«infido ruolo» giocato dalla borghesia, l'importanza per gli operai di trovare alleati nel proletariato rurale, nonché la necessità di continuare la rivoluzione «in permanenza». Egli scrisse: «mentre i piccoli borghesi democratici vogliono portare al più presto possibile la rivoluzione alla conclusione [...] è nostro interesse e nostro compito rendere permanente la rivoluzione»<sup>22</sup>. Questo doveva essere fatto, insisteva,

assumendo il più presto possibile una posizione indipendente di partito, e non lasciando che le frasi ipocrite dei piccoli borghesi democratici li sviino nemmeno per un istante dalla organizzazione indipendente del partito del proletariato. Il loro grido di battaglia deve essere: La rivoluzione in permanenza!<sup>23</sup>

Questo grido di guerra non significava che fosse giunto il momento di prendere misure comuniste. Il tradimento della borghesia e della piccola



borghesia non significava che la classe operaia avesse improvvisamente acquisito la capacità di prendere in mano la situazione. Lui sapeva che essa non era ancora abbastanza forte da conquistare il potere politico – per non parlare di introdurre un’economia comunista. Marx stava costruendo una prospettiva che, sperava, sarebbe stata in grado di guidare la classe operaia nelle lotte future, anche se essa affrontava il compito immediato di allargare il campo del suffragio democratico.

### 3. *Il capitale, la Prima Internazionale e la Comune di Parigi.*

Sull’onda della ritirata rivoluzionaria del 1851-1852, Marx fu spinto a sciogliere anche la Lega dei comunisti alla fine del 1852. Essa aveva giocato un ruolo in un momento storico ora concluso; ma mentre l’espressione effimera del partito si era dissolta, il partito in quanto tale (nel suo senso storico eminente) no. Come scrisse nel 1860, «la “Lega”, come la *société des saisons* a Parigi, come cento altre società, non fu altro che un episodio della storia del partito, che si forma dappertutto in modo naturale sul terreno della società moderna»<sup>24</sup>. Tanto Marx era impegnato in prima persona nei partiti politici, quanto era disposto a lasciarli scomparire.

Marx si ritirò al British Museum per studiare l’economia politica e per lavorare su quella che divenne la sua opera teorica più importante, *Il capitale*. Fra il 1852 e il 1864 egli non appartenne ad alcun partito o raggruppamento politico in un «senso del tutto effimero»<sup>25</sup>. Tuttavia, questo non significò un disinteresse per la questione dell’organizzazione in quanto tale. Durante tutto questo periodo Marx fece riferimento al suo lavoro per «il partito», espressione con cui intendeva la sua responsabilità nell’elaborazione del pensiero critico a cui si era dedicato sin dalla sua rottura con la società borghese. Parlando dei *Grundrisse*, scrisse: «è dunque mio dovere di fronte al partito impedire che la cosa venga deformata da quella maniera di scrivere pesante e legnosa»<sup>26</sup>. Nel 1859, quando sua *Per la critica dell’economia politica* stava per essere pubblicata, egli proclamò: «Io spero di ottenere una vittoria scientifica per il nostro partito»<sup>27</sup>.

Fin dall’inizio della sua carriera politica Marx comprese che le forme spontanee di organizzazione sono una condizione *necessaria* ma *non sufficiente* per la liberazione. Altrettanto necessaria è un’espressione in forma organizzata *di idee* che possano fornire indicazioni per «l’avvenire



del movimento stesso»<sup>28</sup>. Sebbene si riferisse a quest'ultimo come al «partito», chiaramente egli non intendeva un gruppo<sup>29</sup> che cercava di dominare o controllare dall'esterno le lotte che nascevano spontaneamente. Allo stesso modo, Marx non considerò come elementi di secondaria importanza i partiti «effimeri» che nascevano dalle masse. Quando le masse producono nuove forme organizzative, i radicali (*Marx incluso*) devono aderirvi e devono *volgerle* alle loro idee. Per Marx, i partiti *proletari* non sono sette; devono incarnare «il movimento indipendente [e consapevole] dell'enorme maggioranza nell'interesse dell'enorme maggioranza»<sup>30</sup>.

La più chiara dimostrazione di ciò è il coinvolgimento di Marx nell'Associazione internazionale dei lavoratori. Egli non fondò l'associazione, né aspirò alla guida di essa, ciononostante il suo influsso fu enorme. L'Associazione internazionale dei lavoratori nacque dall'azione di operai britannici e francesi che, in un incontro del luglio 1863, espressero la loro solidarietà verso la lotta di liberazione nazionale polacca e da successivi eventi a sostegno degli Stati del Nord nella guerra civile americana. Dopo che a Parigi gli operai risposero positivamente alla chiamata per formare un'organizzazione che riunisse tutti i lavoratori, nel settembre 1864 (a Londra) fu costituita l'Internazionale. Marx partecipò per conto degli operai tedeschi e fu incaricato di redigere lo statuto e di scrivere l'*Indirizzo inaugurale*; egli faceva inoltre parte del Consiglio generale.

Anche se non così audace come il *Manifesto del partito comunista*, quando si trattò di precisare i principî comunisti, la chiarezza dell'*Indirizzo inaugurale* (che proclamava: «la conquista del potere politico è divenuto il grande dovere della classe operaia») <sup>31</sup> fece in modo che Marx divenisse la guida dell'Internazionale. Al tempo del congresso di Ginevra del 1866, egli affermò che ne era a tutti gli effetti il capo<sup>32</sup>. Tuttavia, Marx ebbe cura di non presentarsi come un leader; l'Internazionale era un'organizzazione *della* classe lavoratrice, non *per* la classe lavoratrice. Come scrisse nel 1866, «è compito dell'Associazione internazionale dei Lavoratori di unificare i movimenti spontanei delle classi operaie e di attribuir loro uniformità, ma non di dirigerle o di imporre loro un qualsivoglia sistema dottrinario»<sup>33</sup>.

I movimenti operai europei erano all'epoca erano molto diversi fra loro. Si andava dai sindacalisti ai proudhoniani (che si opponevano ai sindacati), dai democratici radicali ai comunisti: tutti facevano parte dell'Internazionale. Le correnti anticapitaliste non ebbero mai un ruolo

dominante, anche se la loro influenza crebbe nel tempo. Il lavoro di Marx all'interno dell'Internazionale comportava una complessa opera di bilanciamento, dal momento che egli cercava di mantenere l'unità organizzativa di fronte ai numerosi conflitti interni. Eppure, proprio il carattere multiforme dell'Internazionale, che per la prima volta permise agli operai di superare le barriere nazionali e di lavorare insieme in un'unica organizzazione, non era un segno della sua debolezza, bensì della sua forza. Marx ha affermato che «prima della fondazione dell'Internazionale tutte le diverse organizzazioni erano state società fondate da alcuni radicali delle classi dirigenti per gli operai, mentre l'Internazionale era costituita dagli operai per se stessi»<sup>34</sup>.

La prova più grande fu, per l'Internazionale, la Comune di Parigi del 1871. L'Internazionale non aveva dato vita alla Comune, che era stata un fenomeno completamente spontaneo, ma, una volta sorta, l'Associazione internazionale dei lavoratori lavorò in maniera solidale alla Comune. A dieci giorni dalla rivolta a Marx fu assegnato l'incarico di elaborare un indirizzo per il popolo di Parigi. Dopo aver mandato dozzine di lettere a sezioni dell'Internazionale sollecitandole a inviare aiuti alla Comune, Marx iniziò a scrivere *La guerra civile in Francia*. Spicca il suo essenziale contributo nel porre «tutte le [...] iniziative fino ad allora esercitate dallo Stato [...] nelle mani della Comune»; obbligò il «vecchio governo centralizzato» a «cedere il passo all'autogoverno dei produttori»<sup>35</sup>. Tutto ciò fu ottenuto senza che un singolo partito o una tendenza politica monopolizzassero il potere, laddove le rivoluzioni precedenti erano state «costrett[e] a dare sviluppo a ciò che la monarchia assoluta aveva cominciato, la centralizzazione e l'organizzazione del potere statale, e ad estenderne l'ambito e gli attributi»<sup>36</sup>. La Comune di Parigi, al contrario, cercò di *smantellare* la macchina dello Stato attraverso il controllo democratico e decentrato della società da parte della popolazione liberamente associata.

Marx non fu però affatto acritico nei confronti della Comune; egli ne contestò l'incapacità di marciare su Versailles e di disarmare le forze controrivoluzionarie da cui alla fine fu schiacciata. Ma da nessuna parte egli disse che la Comune fallì perché mancava un «partito d'avanguardia» centralizzato che dirigesse la lotta. All'opposto, egli definì la Comune come la forma politica corretta o come la «leva per estirpare le basi economiche sulle quali riposa l'esistenza delle classi, e quindi del dominio di classe»<sup>37</sup>.

Questa «forma politica espansiva» era quella che il partito di Marx (seppur in minoranza nella Comune) aveva direttamente aiutato a portare avanti, principalmente attraverso gli sforzi di Léo Frankel (1844-1896) e di Elisabeth Dmitrieff (1850-1910).

La sconfitta della Comune e la dura repressione che l'ha accompagnata in tutta Europa hanno radicalmente modificato la situazione oggettiva. Per Marx, la struttura federale decentralizzata dell'Internazionale non era più adatta ai bisogni del tempo. Di conseguenza, alla conferenza di Londra del settembre 1871 egli sostenne con forza la proposta avanzata da Édouard Vaillant (1840-1915) di trasformare l'Internazionale in un partito politico. Marx affermò:

[C]onsiderando che contro questo potere collettivo delle classi possidenti la classe operaia non può agire come classe se non costituendosi essa stessa in partito politico, distinto ed opposto a tutti i vecchi partiti formati dalle classi possidenti; che questa costituzione della classe operaia in partito politico è indispensabile al fine di assicurare il trionfo della Rivoluzione sociale e del suo fine ultimo – l'abolizione delle classi<sup>38</sup>.

Nell'appoggiare questa proposta di un sostenitore di Louis-August Blanqui (1805-1881), Marx non voleva sostenere l'idea secondo la quale un partito proletario doveva essere costituito da un piccolo nucleo di rivoluzionari di professione. Marx aveva in testa una concezione molto più ampia del partito, fondato sui principî base dell'Internazionale; questi principî dovevano essere adattati alle circostanze di volta in volta date, promuovendo una maggiore connessione fra la dimensione economica e quella politica della lotta della classe lavoratrice<sup>39</sup>.

Sebbene Marx avesse posto l'attenzione sul fatto che la fondazione di un partito politico proletario fosse coerente con i principî fondanti dell'Internazionale, dichiarando che l'emancipazione sociale e politica della classe operaia erano inseparabili, la risoluzione adottata nel corso della conferenza di Londra del 1871 (e ribadita al congresso dell'Aia del 1872) rappresentò *di fatto* un nuovo e (in un certo senso) radicale punto di partenza, che l'Internazionale si dimostrò incapace di portare a compimento. Ciò fu dovuto, almeno in parte, all'opposizione a questa nuova prospettiva all'interno della stessa Internazionale. Molti dei sindacalisti britannici la contestarono affermando che essa deviava l'attenzione dell'Internazionale dalla lotta economica. Gli anarchici seguaci di Michail Bakunin (1814-1876) (ammessi all'Internazionale nel 1869)

erano parimenti contrari e affermavano: «rifiutiamo e respingiamo, a ogni costo, qualsiasi forma di compromesso con i [tradizionali] partiti puramente politici»<sup>40</sup>. Le questioni non si risolsero neanche quando Bakunin e i suoi seguaci furono espulsi dall'Internazionale per aver voluto creare una società segreta al suo interno, in violazione delle norme democratiche dell'associazione. L'Internazionale si stava sgretolando. Alla luce del conflitto crescente, Marx propose che il Consiglio generale venisse trasferito a New York – una mossa che significava la fine dell'Internazionale. Nonostante il tempo e le energie spese per le organizzazioni politiche (nessuno si dedicò più di lui all'Associazione internazionale dei lavoratori), Marx era pienamente disposto a lasciarla andare una volta che il suo momento storico fosse passato.

#### *4. Due concetti di organizzazione: Marx contro Lassalle sul partito.*

I contributi di Marx alla questione dell'organizzazione negli anni sessanta e settanta dell'Ottocento si estesero anche ai dibattiti sulla formazione del partito nell'ambito del movimento tedesco. In effetti, alcune delle sue più caratteristiche concezioni dell'organizzazione si svilupparono nel corso del dibattito sull'influenza di Ferdinand Lassalle (1825-1864) sul movimento socialista tedesco.

Oggi la figura di Lassalle non è più al centro dell'attenzione, ma così non era nella seconda metà del XIX e all'inizio del XX secolo. Anche una ferma sostenitrice della lotta spontanea come era Rosa Luxemburg (1871-1919) proclamava:

Lassalle [...] realizzò la più importante conseguenza storica della rivoluzione del marzo [1848] liberando finalmente la classe operaia tedesca, quindici anni dopo, dalla signoria di banno della borghesia e organizzandola come partito di classe indipendente [...]. Il suo lavoro immortale [...] non diminuisce ma cresce sempre più con la prospettiva storica da cui noi lo guardiamo<sup>41</sup>.

Numerose figure della Seconda (e, quindi, della Terza) Internazionale affermavano che «i moderni socialisti sono profondamente debitori a Lassalle, ancor più che a Marx; Marx ha articolato l'aspetto culturale e della discussione politica, Lassalle ha affrontato la questione dell'organizzazione»<sup>42</sup>. Non era in discussione il fatto che Lassalle avesse fondato, nel maggio 1863, il primo partito tedesco indipendente della classe

operaia, l'Associazione generale degli operai tedeschi. Non meno influente fu la sua concezione secondo la quale gli intellettuali sono i veicoli della «scienza» che *portano* la coscienza socialista *agli* operai che non sono in grado di ottenerla con i loro sforzi<sup>43</sup>. Karl Kautsky (1854-1938) e altri rappresentanti della Seconda Internazionale si appropriarono di questa tesi trasmettendola quindi a Lenin<sup>44</sup>, il quale, come è noto, proclamò: «La coscienza socialista contemporanea non può sorgere che sulla base di una profonda conoscenza scientifica. [...] Il detentore della scienza non è il proletariato ma sono gli intellettuali borghesi»<sup>45</sup>. Su questa base, non è esagerato affermare che l'approccio «marxista» all'organizzazione è in gran parte debitore a Lassalle<sup>46</sup>.

Marx, tuttavia, fu molto meno impressionato dal «lavoro immortale» di Lassalle rispetto ai suoi seguaci. Nel luglio 1862 egli definì reazionarie e bonapartiste le idee socialiste-stataliste di Lassalle<sup>47</sup>. Quando il partito fu creato, Marx disse chiaramente ai suoi compagni che non vi avrebbe avuto nulla a che fare, anche se si astenne dal formulare una condanna pubblica<sup>48</sup>. Un mese dopo metteva in guardia Wilhelm Liebknecht (1826-1900) e altri in Germania dall'identificarsi con la «setta lassalliana», come era solito definire l'Associazione generale degli operai tedeschi. E nel 1865 Marx concluse: «Non vi è niente da fare con l'associazione operaia, quale il barone Itzig l'ha lasciata per testamento. Quanto prima verrà sciolta, tanto meglio»<sup>49</sup>.

Marx si oppose fermamente al gruppo di Lassalle per via dei loro tentativi di scendere a compromessi con il governo tedesco per ottenere un finanziamento a sostegno delle loro «cooperative operaie». Ma non meno avversata era la concezione *organizzativa* di Lassalle, secondo cui gli intellettuali (come lui stesso) erano i meglio equipaggiati per «condurre» i lavoratori grazie alla consapevolezza che *essi* avevano instillato in loro. Come diceva Marx, «i lavoratori debbono agitarsi per il suffragio universale e poi mandare alla Camera dei deputati uomini come lui, “con la lucida arma della scienza”». E osservava: «Lassalle [...] si dà atteggiamenti da futuro dittatore degli operai»<sup>50</sup>.

Sfortunatamente, le obiezioni di Marx al «lassallianesimo» non avevano molto seguito presso i suoi seguaci «marxisti» tedeschi. Quando questi nel 1869 formarono il loro partito (il Partito socialdemocratico dei lavoratori di Germania), Marx criticò il «culto di Lassalle» (secondo la sua espressione)

che lo infettava; negli anni successivi lui ed Engels si lamentarono spesso del fatto che il lassallianesimo stava compromettendo il partito. Ciò divenne evidente alla fine del 1874, quando il Partito socialdemocratico dei lavoratori di Germania avviò i negoziati per unirsi con l'Associazione generale degli operai tedeschi senza informarne Marx né Engels.

Nel maggio del 1875 Marx rispose all'unificazione dei due gruppi con la sua *Critica al programma di Gotha*, forse il suo più importante documento sulla questione dell'organizzazione. Qui egli critica duramente la capitolazione nei confronti delle nozioni lassalliane di Stato, di classe contadina, di «legge bronzea dei salari» nonché della sua concezione impoverita di comunismo. Attaccando l'esclusiva focalizzazione del programma del partito sulla distribuzione a discapito dei rapporti di produzione, Marx elaborò la trattazione in assoluto più completa delle due fasi del comunismo che seguiranno il capitalismo. Per quanto Marx si astenesse dallo speculare sul futuro, l'incapacità dei suoi seguaci di cogliere la centralità dell'abolizione della produzione di valore lo costrinse ad addentrarsi in una descrizione molto più dettagliata<sup>51</sup>. Inserendo tale questione nella critica di un documento di partito, Marx mostrò che ciò che dà a un partito dei lavoratori il diritto di esistere è la chiarezza della sua comprensione del capitalismo e dell'alternativa rivoluzionaria ad esso.

Perché Marx era così contrario al nuovo partito da minacciare di dichiarare pubblicamente che non avrebbe avuto nulla a che fare con esso? Certamente non perché mettesse in dubbio la necessità di un partito (di cui andava sottolineando l'importanza perlomeno dal 1871), né perché pensasse che il congresso della fusione non fosse riuscito a cogliere la necessità dell'esistenza di un partito caratterizzato da una politica di classe *indipendente* (nonostante gli ammiccamenti di Lassalle a Ottone di Bismarck [1815-1898], non c'era alcuna prova che i seguaci di Marx stessero prendendo quella direzione). La divisione tra Marx e i suoi seguaci va cercata altrove, nella disputa attorno alla questione se l'unità organizzativa debba avere il primato sui principî rivoluzionari. I seguaci ritenevano che l'unità fosse la priorità, fino al punto di fondersi con un movimento che proponeva un'analisi sbagliata del capitalismo e di ciò che costituisce l'alternativa ad esso. Secondo Marx, d'altra parte, «non si era disposti a trafficare in alcun modo sui principî»<sup>52</sup>. Questo rivela uno degli aspetti più importanti della concezione marxiana di organizzazione politica, vale a dire la convinzione secondo la quale l'esistenza di un'organizzazione



proletaria indipendente non è di per sé un elemento sufficiente a sancire il diritto storico di un partito a esistere. Ciò che è assolutamente necessario è che il partito faccia propri principî politici e filosofici che possono permettere alla classe lavoratrice di superare l'orizzonte ideologico della società esistente. Questo è ciò che è mancato al congresso della fusione, e questo è ciò che rende la critica marxiana del programma di Gotha un documento fondamentale per l'elaborazione del suo concetto di organizzazione politica.

Una cosa, tuttavia, è insistere sul fatto che un partito possieda una comprensione adeguata dell'alternativa al capitalismo, un'altra è sostenere che esso funga da espressione embrionale della nuova società. Mentre Marx afferma la prima tesi, rifiuta la seconda. Egli criticava con forza quelli che sostenevano che «i federati di Parigi non sarebbero stati sconfitti, se, comprendendo che la Comune era “l’embrione della futura società umana”, avessero eliminato ogni disciplina e buttato tutte le armi, cose che devono scomparire dal momento che non si avranno più guerre!»<sup>53</sup>. L'organizzazione, benché cruciale, non è mai fine a se stessa per Marx; il suo fine ultimo e più alto è la nuova società.

Marx decise di non pubblicare la *Critica al programma di Gotha*, in parte perché alcuni leader del partito (come August Bebel [1840-1913]) erano in prigione, ma soprattutto perché sperava che lo sviluppo del partito avrebbe aperto il dibattito sul programma di Gotha. Ciò tuttavia non successe. Nel 1877 Marx fu costretto a scrivere: «In Germania nel nostro partito, non tanto nella massa, quanto tra i capi (delle classi superiori e “operai”), si manifesta uno spirito malsano. Il compromesso con i lassalliani ha portato al compromesso anche con altre mediocrità»<sup>54</sup>. In realtà, è stato il programma di Gotha, e non la critica che ne ha fatto Marx, a gettare le basi per la socialdemocrazia tedesca e per la Seconda Internazionale.

Anche quando, nel 1891 (per l'insistenza di Engels sulle sue differenze con il programma di Erfurt), la *Critica al programma di Gotha* venne pubblicata, essa fu perlopiù ignorata.

Se c'è un'osservazione che riassume il concetto di organizzazione di Marx, è quella che egli ha rivolto al leader lassalliano Johann von Schweitzer (1833-1875):

L'organizzazione centralizzata [...] contraddice all'essenza i sindacati nella stessa misura in cui si addice alle società segrete ed ai movimenti settari. Se essa fosse possibile, – ed io dichiaro



semplicemente che è impossibile – non sarebbe desiderabile, e ancor meno che altrove in Germania. Qui, dove l'operaio viene trattato fin dall'infanzia con provvedimenti burocratici e crede all'autorità, la cosa più importante è di *insegnargli a camminare da solo*<sup>55</sup>.

### 5. *Conclusione. Marx contro il post-marxismo sulla questione dell'organizzazione.*

Benché Marx abbia molto contribuito alla riflessione sulla questione dell'organizzazione, la maggior parte dei marxisti ha seguito concezioni alternative di organizzazione, come quelle derivate da Lassalle, Kautsky o Lenin. Anche se è stato ampiamente affermato che Marx è stato il pensatore più grande e che Lassalle sbagliò a cercare un'alleanza con lo Stato tedesco, il concetto lassalliano di organizzazione è rimasto in gran parte indiscusso; anzi, è stato rivitalizzato dal leninismo. E, come è stato scritto, «solo con Lenin il concetto di un partito ampio che rappresenta, o è, la classe lavoratrice, fu sostituito da quella di un partito di “minoranza” [...] dall'avanguardia della classe operaia»<sup>56</sup>.

Lenin si è certamente guadagnato un posto negli annali del marxismo, ma i suoi concetti organizzativi (non originali ma derivati dalla socialdemocrazia tedesca) hanno fatto molti danni, specialmente nel promuovere il modello di uno Stato monopartitico che monopolizza il potere *in nome* delle masse. Tali approcci sono chiaramente inaccettabili dopo gli orrori perpetrati dai regimi stalinisti. La monopolizzazione del potere da parte di un unico partito, guidato non dalla classe operaia ma da un'élite intellettuale che pretendeva di governare in suo nome, spianò la strada, nell'Urss e negli altri Stati stalinisti, ad alcuni dei regimi più repressivi della storia. Sotto molti aspetti, il Partito comunista dell'Unione Sovietica ha rappresentato l'antitesi di tutto ciò che Marx sosteneva, soprattutto della sua concezione secondo la quale «la libertà consiste nel mutare lo Stato da organo sovrapposto alla società in organo assolutamente subordinato ad essa»<sup>57</sup>.

Nel mentre, quei marxisti che si opponevano allo stalinismo e che sostenevano concezioni socialdemocratiche o leniniste del partito fallirono nel fornire una valida alternativa al capitalismo nelle sue varianti liberista (libero mercato) e statalista. La storia mostra che nulla è più effimero di tali partiti, i quale tendono a trasformarsi in mere sette.

Al contempo, non giova ignorare i contributi di Marx alla questione dell'organizzazione per concentrarsi sulle sue opere teoriche principali – come se la natura «esoterica» delle sue opere teoriche fosse completamente separata dalla sua attività politica «essoterica» (e viceversa). Questa separazione tra teoria e pratica fu condannata da Marx sin dall'inizio del suo percorso intellettuale, e non renderemmo giustizia alla coerenza interna del suo progetto imponendo una tale interpretazione.

I movimenti socialisti e comunisti del passato operavano sulla premessa che il partito era uno strumento necessario per mobilitare le masse verso un obiettivo che era così chiaramente compreso da non aver bisogno di ulteriore articolazione. Oggi, dopo cento anni di tentativi falliti nella costruzione del «socialismo» e del «comunismo», è evidente che l'obiettivo *non* è stato ben compreso. La domanda irrisolta con cui ci confrontiamo oggi è cosa costituisce una valida alternativa al capitalismo. In quest'ottica, il ruolo dell'organizzazione assume un significato completamente nuovo: non basta che le organizzazioni rappresentino classi o forze specifiche, anche se devono farlo; e non basta che esse sviluppino forme decisionali non gerarchiche e democratiche, anche se devono farlo. Queste sono condizioni necessarie ma non sufficienti per l'organizzazione marxista nel XXI secolo. Soprattutto, abbiamo bisogno di organizzazioni che sollevino e sviluppino la questione di ciò che accade *dopo* la rivoluzione, *prima* che questa si verifichi<sup>58</sup>.

Per molti aspetti, la risposta di Liebknecht alla *Critica al programma di Gotha* di Marx rispecchia l'atteggiamento di molti marxisti quando si viene alle questioni organizzative: «teoria e pratica sono due cose diverse. Come incondizionatamente mi fido del giudizio di Marx nella teoria, così nella pratica vado per la mia strada»<sup>59</sup>. Ora che il senno di poi ha mostrato, da un secolo a questa parte, quanti danni sono stati causati da questa separazione della teoria dalla prassi, è sicuramente giunta l'ora di riesaminare il contributo di Marx sulla questione dell'organizzazione politica.

### Riferimenti bibliografici

- Cunliffe, J., *Marx, Engels and the Party*, in «History of Political Thought», 2, 1981, 2, pp. 349-67.  
Dunayevskaya, R., *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1981.  
Hudis, P., *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Haymarket, Chicago 2013.

- Hudis, P., *Über die Notwendigkeit einer Vermittlung von Zielen und Wegen sozialistischer Politik*, in *Wie lernt das linke Mosaik?*, a cura di M. Hawel e S. Kalmring, Vsa, Hamburg 2016, pp. 196-211.
- Lassalle, F., *Science and the Workingmen*, International Library, New York 1900.
- Lenin, V. I., *Che fare?*, in *Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 319-40.
- Lih, L. T., *Lenin Rediscovered. «What is to be Done?» in Context*, Haymarket Books, Chicago 2006.
- Luxemburg, R., *Lassalle und die Revolution*, in *Gesammelte Werke*, Dietz Verlag, Berlin 2000, I, 2, pp. 417-21.
- Marx, K., *Lettere dai «Deutsch-Französische Jahrbücher»*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 147-57.
- Marx, K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 190-204.
- Marx, K., *Vittoria della controrivoluzione a Vienna*, in *Marx Engels Opere*, VII, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 517-20.
- Marx, K., *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 3-17.
- Marx, K., *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio. Le singole questioni*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 189-99.
- Marx, K., *La guerra civile in Francia*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 275-324.
- Marx, K., *Risoluzioni della Conferenza dei delegati dell'Associazione internazionale dei lavoratori riunita a Londra dal 17 al 23 settembre 1871*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 417-27.
- Marx, K., [Primo abbozzo de *La guerra civile in Francia*], in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 433-518.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettera del comitato comunista di corrispondenza di Bruxelles a G. A. Köttgen*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 55-7.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Agli operai di Colonia*, in *Marx Engels Opere*, IX, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 474.
- Marx, K. - Engels, F., *Rassegna (maggio-ottobre 1850)*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 256-69.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1844-1851*, *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1856-1859*, *Marx Engels Opere*, XL, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1860-settembre 1864*, *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere ottobre 1864-dicembre 1867*, *Marx Engels Opere*, XLII, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1874-1879*, Lotta Comunista, Milano 2006.
- Marx, K. - Engels, F., *Le pretese scissioni nell'Internazionale. Circolare privata del Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, in Idd., *Scritti 1871-1873*, Pantarei, Milano 2018, pp. 73-115.
- Molyneux, J., *Marxism and the Party*, Pluto Press, London 1978.
- Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di M. Musto, Donzelli, Roma 2014.
- Nimtz, A. H. Jr., *Marx and Engels. Their Contribution to the Democratic Breakthrough*, Suny Press, Albany 2000.

*Resoconto del discorso di Marx per il settimo anniversario dell'Internazionale*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 705-7.  
Rubel, M., *Marx critico del marxismo*, Cappelli, Bologna 1981.  
Stenson, G. P., *After Marx, Before Lenin. Marxism and Socialist Working Class Parties in Europe, 1884-1914*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 1991.  
Villiers, B., *The Socialist Movement in England*, T. Fisher Unwin, London 1908.

<sup>1</sup> Cfr. J. Cunliffe, *Marx, Engels and the Party*, in «History of Political Thought», 2, 1981, 2, p. 349: «[in Marx] non poteva esserci alcuna teoria del “partito” come forma organizzativa immutabile poiché non c’era posto per essa, dato il principio di auto-emancipazione della classe ed il rifiuto del settarismo». Io tuttavia non sono d’accordo con la sua deduzione dell’assenza di un concetto di organizzazione in Marx.

<sup>2</sup> K. Marx, *Lettere dai «Deutsch-Französische Jahrbücher»*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 156.

<sup>3</sup> Id., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, *ibid.*, pp. 198-9.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>5</sup> Karl Marx a Ferdinand Lassalle, 12 novembre 1858, in *Marx Engels Opere*, XL, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 595.

<sup>6</sup> Karl Marx a Ludwig Feuerbach, 11 agosto 1844, in *Marx Engels Opere cit.*, III, p. 385.

<sup>7</sup> Karl Marx a Pierre-Joseph Proudhon, 5 maggio 1846, in *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 444.

<sup>8</sup> «I Comitati di corrispondenza comunista mostrano sin dall’inizio una caratteristica distintiva di Marx e Engels: il riconoscimento della necessità dell’organizzazione per rendere le idee influenti», cfr. A. H. Nimtz Jr., *Marx and Engels. Their Contribution to the Democratic Breakthrough*, Suny Press, Albany 2000, p. 31.

<sup>9</sup> K. Marx - F. Engels, *Lettera del comitato comunista di corrispondenza di Bruxelles a G. A. Köttgen*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 57.

<sup>10</sup> Per una trattazione più estesa di questa questione cfr. M. Rubel, *Il partito proletario*, in Id., *Marx critico del marxismo*, Cappelli, Bologna 1981, pp. 279-90.

<sup>11</sup> L’Associazione operaia tedesca di Bruxelles non deve essere confusa con l’Associazione operaia di Colonia, fondata da Andreas Gottschalk (1815-1849) alla fine del 1847. Anche se Marx vi partecipò, ebbe forti divergenze con Gottschalk, dal momento che questi negava la necessità di un’alleanza con la borghesia democratica.

<sup>12</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere cit.*, VI, p. 498.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 517.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 498-9.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 498.

<sup>16</sup> Karl Marx a Ferdinand Freiligrath, 29 febbraio 1860, in *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 536.

<sup>17</sup> Questo è ciò che afferma J. Molyneux in *Marxism and the Party*, Pluto Press, London 1978, p. 22.

<sup>18</sup> K. Marx - F. Engels, *Agli operai di Colonia*, in *Marx Engels Opere*, IX, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 474.

<sup>19</sup> K. Marx, *Vittoria della controrivoluzione a Vienna*, in *Marx Engels Opere*, VII, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 517-8.

<sup>20</sup> Id., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* cit., p. 192.

<sup>21</sup> K. Marx - F. Engels, *Rassegna (maggio-ottobre 1850)*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 544.

<sup>22</sup> K. Marx, *Indirizzo del Comitato centrale alla Lega del marzo 1850*, *ibid.*, p. 281.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 287-8.

<sup>24</sup> Karl Marx a Ferdinand Freiligrath, 29 febbraio 1860, in *Marx Engels Opere* cit., XLI, p. 531.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 530.

<sup>26</sup> Karl Marx a Ferdinand Lassalle, 12 novembre 1858, in *Marx Engels Opere* cit., XL, p. 595.

<sup>27</sup> Karl Marx a Joseph Weydemeyer, 1° febbraio 1859, *ibid.*, p. 603.

<sup>28</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 517.

<sup>29</sup> Organizzazioni partitiche rivoluzionarie formali (come la Lega dei comunisti) sono senza dubbio necessarie. Ma anche queste sono effimere, vanno e vengono in base alle contingenze del momento storico. Nessuna singola forma o espressione organizzativa particolare, secondo Marx, ha una valenza universale.

<sup>30</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 496.

<sup>31</sup> K. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione internazionale degli operai*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 12.

<sup>32</sup> Cfr. Karl Marx a Friedrich Engels, 13 marzo 1865, in *Marx Engels Opere*, XLII, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 104: «La International Association mi porta via una quantità enorme di tempo, perché sono di fatto il nucleo della faccenda».

<sup>33</sup> K. Marx, *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio. Le singole questioni*, in *Marx Engels Opere* cit., XX, p. 194.

<sup>34</sup> *Resoconto del discorso di Marx per il settimo anniversario dell'Internazionale*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, p. 707.

<sup>35</sup> K. Marx, *La guerra civile in Francia*, *ibid.*, pp. 296 e 297.

<sup>36</sup> Id., [Primo abbozzo de *La guerra civile in Francia*], *ibid.*, p. 483.

<sup>37</sup> Id., *La guerra civile in Francia* cit., p. 300.

<sup>38</sup> K. Marx, *Risoluzioni della Conferenza dei delegati dell'Associazione internazionale dei lavoratori riunita a Londra dal 17 al 23 settembre 1871*, in *Marx Engels Opere* cit., XXII, p. 422.

<sup>39</sup> Su questa questione cfr. l'*Introduzione* di Marcello Musto, in *Prima Internazionale, Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di M. Musto, Donzelli, Roma 2014. Il testo raccoglie molte delle risoluzioni presentate alla conferenza di Londra.

<sup>40</sup> Sezione di Parigi, *Sull'importanza di un'organizzazione centrale della classe operaia*, *ibid.*, p. 245.

<sup>41</sup> R. Luxemburg, *Lassalle und die Revolution*, in *Gesammelte Werke*, Dietz Verlag, Berlin 2000, I, 2, p. 418 [traduzione dall'originale tedesco, n.d.t.].

<sup>42</sup> B. Villiers, *The Socialist Movement in England*, T. Fisher Unwin, London 1908, p. 86.

<sup>43</sup> Come diceva Lassalle, «il grande destino della nostra epoca è proprio questo [...]. la divulgazione del sapere scientifico fra la gente», di cui erano veicolo intellettuali come lui. Cfr. F. Lassalle, *Science and the Workingmen*, International Library, New York 1900, p. 44. Cfr. anche L. T. Lih, *Lenin Rediscovered. «What is to be Done?» in Context*, Haymarket Books, Chicago 2006, pp. 57-61.

<sup>44</sup> Lih ha riconosciuto che Lenin era un lassalliano per quanto riguarda le questioni dell'organizzazione: «La sua attuale assenza dalla memoria storica distorce necessariamente la nostra

visione di attivisti socialdemocratici come Lenin, per i quali Lassalle è stato un eroe al di là di tutte le critiche», Lih, *Lenin Rediscovered* cit., p. 60. Lih ha letto ciò non come un difetto, bensì come la continuazione di una tradizione, non occupandosi della critica di Marx a Lassalle.

<sup>45</sup> V. I. Lenin, *Che fare?*, in *Opere*, v, Editori Riuniti, Roma 1958, p. 346.

<sup>46</sup> Cfr. R. Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, Humanities Press, Atlantic Highlands (NJ) 1981, p. 154: «Dopo la sua morte, Lassalle rimase un punto di riferimento non solo per i riformisti, ma anche per i rivoluzionari, e specificamente sulla questione di organizzazione [...] tutti, da Luxemburg a Trockij, lodarono Lassalle, ponendolo non solo (più o meno) allo stesso livello di Marx, ma, in maniera più o meno esplicita, anche più in alto, ovverosia a un livello più concreto, “quando si tratta dell'organizzazione”».

<sup>47</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 30 luglio 1862, in *Marx Engels Opere* cit., XLI, p. 291. Marx all'epoca non era al corrente dei rapporti di Lassalle con Bismarck (essi furono resi noti solo dopo la morte del primo) ma già sospettava Lassalle di collaborazioni con altre classi.

<sup>48</sup> Alla base di ciò vi fu, in parte, la posizione di Marx all'interno dell'Internazionale, dove doveva fare attenzione a non dare l'impressione di pregiudicare i rapporti interni fra i raggruppamenti nazionali.

<sup>49</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 3 febbraio 1865, in *Marx Engels Opere* cit., XLII, p. 53.

<sup>50</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 9 aprile 1863, *ibid.*, p. 376.

<sup>51</sup> Cfr. a tal riguardo P. Hudis, *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Haymarket, Chicago 2013, pp. 187-206.

<sup>52</sup> Karl Marx a Wilhelm Bracke, 5 maggio 1875, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1874-1879*, Lotta Comunista, Milano 2006, p. 60.

<sup>53</sup> K. Marx - F. Engels, *Le pretese scissioni nell'Internazionale. Circolare privata del Consiglio generale dell'Associazione Internazionale dei Lavoratori*, in Idd., *Scritti 1871-1873*, Pantarei, Milano 2018, p. 108.

<sup>54</sup> Karl Marx a Friedrich Adolph Sorge, 19 ottobre 1877, in Marx - Engels, *Lettere 1874-1879* cit., p. 231.

<sup>55</sup> Karl Marx a Johann Baptist von Schweitzer, 13 ottobre 1865, in *Marx Engels Opere* cit., XLII, pp. 619-20.

<sup>56</sup> Molyneux, *Marxism and the Party* cit., p. 36.

<sup>57</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 42.

<sup>58</sup> Per un approfondimento a riguardo cfr. P. Hudis, *Über die Notwendigkeit einer Vermittlung von Zielen und Wegen sozialistischer Politik*, in *Wie lernt das linke Mosaik?*, a cura di M. Hawel e S. Kalmring, Vsa, Hamburg 2016, pp. 196-211.

<sup>59</sup> Citata in G. P. Steenson, *After Marx, Before Lenin. Marxism and Socialist Working Class Parties in Europe, 1884-1914*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 1991, p. 279.



## 7. Rivoluzione

di Michael Löwy

### 1. *Praxis rivoluzionaria: i primi scritti.*

Il termine «rivoluzione» è stato tradizionalmente adoperato per indicare il movimento dei pianeti attorno al proprio asse, ma dopo il XVI secolo divenne un concetto politico e fu impiegato per descrivere gli sconvolgimenti radicali dell'ordine socio-politico, nonché il rovesciamento di una classe o gruppo dominante. Karl Marx lo utilizzò secondo quest'accezione moderna. Si servì della Rivoluzione francese come modello fondamentale per ragionare sulle rivoluzioni: una sollevazione popolare di massa che trasformò profondamente le istituzioni politiche e la struttura sociale della Francia e, più in generale, dell'Europa. Le analisi marxiane degli eventi rivoluzionari furono sempre in relazione al concetto di «lotta di classe». Egli definì le rivolte contadine del XVI secolo in Germania una «rivoluzione contadina», la Rivoluzione inglese e la Rivoluzione francese «rivoluzioni borghesi», e la Comune di Parigi del 1871 una «rivoluzione proletaria». Le rivoluzioni del 1848-1849 in Francia e Germania furono avvertite da Marx come un prolungato conflitto di classe fra l'aristocrazia monarchica, la borghesia liberale, la piccola borghesia democratica e le masse proletarie<sup>1</sup>.

La teoria della rivoluzione proletaria fu elaborata da Marx già nei suoi primi scritti (1843-1850) e s'incentrò su riflessioni, dialettiche e critiche relative all'esperienza dei crescenti conflitti di classe in Europa attorno al 1840, e sull'approfondimento della letteratura comunista dell'epoca. L'idea di una rivoluzione proletaria fu suggerita per la prima volta nel saggio *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*. Il testo, tuttavia, recava ancora l'impronta della «Sinistra hegeliana», sostenendo l'idea che la rivoluzione inizia «nel cervello del filosofo» e genera un «lampo del pensiero» che colpisce le masse proletarie, concepite come «fondamento

materiale» o «elemento passivo» dell'emancipazione umana<sup>2</sup>. Solo successivamente alla stesura di questo scritto Marx stabilì dei contatti diretti con i circoli dei lavoratori comunisti francesi e tedeschi di Parigi, e approfondì gli scritti di Wilhelm Weitling (1808-1871) – operaio comunista tedesco, fondatore della Lega dei giusti (antesignana della Lega dei comunisti) – e le lotte del movimento dei lavoratori cartisti in Inghilterra.

Un evento che influì in modo decisivo sulle prime riflessioni di Marx relative alla rivoluzione fu la rivolta dei tessitori di Slesia del giugno 1844, la prima insurrezione proletaria nella storia tedesca, che solo l'intervento dell'esercito prussiano riuscì a reprimere. Con il modesto titolo di *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, Marx pubblicò un testo polemico nei confronti di Arnold Ruge (1802-1880) in cui decantava la superiorità delle rivolte sociali su quelle «meramente politiche». L'articolo segnò un punto di svolta nell'evoluzione filosofica e politica di Marx, e può essere considerato uno strappo rispetto ai presupposti neo-hegeliani dei suoi primi scritti comunisti del 1844. A seguito della rivolta in Slesia, Marx si rese conto delle «eccellenti disposizioni al socialismo del proletariato tedesco», che non aveva alcun bisogno del «lampo del pensiero» dei filosofi. E, ancora più importante, giunse alla consapevolezza che il proletariato non era «l'elemento passivo» della rivoluzione, ma al contrario: «soltanto nel socialismo un popolo filosofico può ritrovare la sua prassi [*Praxis*] corrispondente, e dunque soltanto nel proletariato l'elemento attivo della sua emancipazione»<sup>3</sup>. In quest'unica considerazione emergono tre nuovi temi: 1) la filosofia e il popolo non sono più rappresentati come termini separati, con la prima che discende come un lampo sul secondo, ma va concepito piuttosto «un popolo filosofico» in cui questa opposizione viene superata; 2) il socialismo non appare più come una pura teoria, un ideale partorito dal cervello di un filosofo, ma come *praxis*; 3) il proletariato compare ora, apertamente, come l'agente *attivo* del processo di emancipazione.

Le conclusioni filosofiche di carattere generale, frutto di questo nuovo approccio, sarebbero state esposte da Marx nelle *Tesi su Feuerbach*, alcune pagine di annotazioni non destinate alla pubblicazione, ma che possono ritenersi – come scrisse Friedrich Engels (1820-1895) nel 1888 – «il germe geniale della nuova concezione del mondo»<sup>4</sup>. Questa nuova visione, che si potrebbe definire – usando un'espressione di Antonio Gramsci (1891-1937) – «filosofia della praxis», costituisce il fondamento teorico della concezione

marxiana della rivoluzione: grazie al processo della *praxis* rivoluzionaria avviene il mutamento simultaneo delle condizioni sociali e del processo di auto-emancipazione degli individui. In questa prospettiva, la terza tesi rappresenta il passaggio decisivo:

La dottrina materialistica della modificazione delle circostanze e dell'educazione dimentica che le circostanze sono modificate dagli uomini e che l'educatore stesso deve essere educato. Essa è costretta quindi a separare la società in due parti, delle quali l'una è sollevata al di sopra della società. La coincidenza del variare delle circostanze dell'attività umana, o auto-trasformazione, può essere concepita o compresa razionalmente solo come prassi rivoluzionaria<sup>5</sup>.

La prassi rivoluzionaria modifica, allo stesso tempo, le circostanze materiali (ovvero le condizioni economiche, sociali o politiche) e il soggetto dell'azione [*Selbstveränderung*]. Avviene così il superamento dialettico [*Aufhebung*] dell'antitesi fra il materialismo francese del Settecento (e i suoi relativi seguaci tedeschi come Feuerbach) e il movimento (idealista) «giovane-hegeliano». Se il primo esortava al cambiamento delle condizioni materiali come azione prioritaria, il secondo riteneva preconditione del mutamento sociale la trasformazione della coscienza delle persone. I primi comunisti e socialisti, che spesso erano materialisti, si affidarono a un individuo o a un gruppo che veniva «innalzato al di sopra della società», a un'élite di «cittadini virtuosi» o, in alcuni casi, a un sovrano o a un imperatore cui veniva dato mandato di modificare le circostanze esterne. La nozione di *praxis rivoluzionaria* costituisce, in altre parole, il fondamento teorico della concezione marxista *radicalmente democratica* della rivoluzione come auto-emancipazione proletaria.

Quest'idea sarebbe stata svolta di lì a poco ne *L'ideologia tedesca*, un ampio manoscritto che Marx redasse con Engels, ma in seguito abbandonato – con le parole di Marx – «alla rodente critica dei topi»<sup>6</sup>. In un passo decisivo, probabilmente di Marx (come di suo pugno è la maggior parte del manoscritto), fu ripreso e sviluppato il tema della terza tesi:

[T]anto per la produzione in massa di questa coscienza comunista quanto per il successo della cosa stessa è necessaria una trasformazione in massa degli uomini, che può avvenire soltanto in un movimento pratico, in una rivoluzione; quindi la rivoluzione non è necessaria soltanto perché la classe dominante non può essere abbattuta in nessun'altra maniera, ma anche perché la classe che l'abbatte può riuscire solo in una rivoluzione a levarsi di dosso tutto il vecchio sudiciume e a diventare capace di fondare su basi nuove la società [...]. Nell'attività rivoluzionaria la modificazione di sé coincide con la modificazione delle circostanze<sup>7</sup>.

In altre parole, la rivoluzione non soltanto è necessaria per abbattere il sistema precedente, ma consente allo stesso tempo al proletariato, grazie al suo agire pratico, di superare i suoi limiti «interni», trasformare la sua coscienza e dar vita a una nuova società comunista. Nella teoria marxiana della rivoluzione – diversamente dalla maggior parte delle precedenti concezioni del cambiamento sociale, da quella dei giacobini a quella di François-Noël Babeuf (1760-1797), e da Claude-Henri de Saint-Simon (1760-1825) a Robert Owen (1771-1858) – non c'è posto per un Salvatore Supremo: l'unica emancipazione del lavoro possibile è l'auto-emancipazione rivoluzionaria democratica.

Le idee rivoluzionarie, secondo Marx, non nascevano dagli scritti dei filosofi, ma dall'esperienza di una classe, il proletariato. Il che non significa, tuttavia, che individui provenienti da classi differenti non possano unirsi alla lotta per il comunismo. Il proletariato, si legge ne *L'ideologia tedesca*, è una classe

che deve sopportare tutti i pesi della società, forzata al più deciso antagonismo contro le altre classi; una classe che forma la maggioranza di tutti i membri della società e dalla quale prende le mosse la coscienza della necessità di una rivoluzione che vada al fondo, la coscienza comunista, la quale naturalmente si può formare anche fra le altre classi, in virtù della considerazione della posizione di questa classe<sup>8</sup>.

La teoria della rivoluzione come auto-emancipazione è un tema fondamentale degli scritti politici di Marx degli anni successivi. Se consideriamo, ad esempio, il *Manifesto del partito comunista*, la definizione qui proposta di movimento operaio rivoluzionario si oppone chiaramente a qualsiasi idea «sostituzionista» di avanguardia:

Tutti i movimenti avvenuti sinora furono movimenti di minoranza o nell'interesse di minoranze. Il movimento proletario è il movimento indipendente dell'enorme maggioranza nell'interesse dell'enorme maggioranza<sup>9</sup>.

Lo scontro di Marx ed Engels con i socialisti utopisti derivò da questa loro opinione di fondo: pur apprezzandone le idee sulla società futura, ne respingevano l'atteggiamento tenuto nei confronti del proletariato, da loro giudicato una classe con «nessuna funzione storica autonoma, nessun movimento politico che gli sia proprio»: «il proletariato esiste per loro soltanto sotto l'aspetto di classe che soffre più di tutte». Per queste ragioni

escludevano qualsiasi azione politica da parte della classe operaia e «specialmente ogni azione rivoluzionaria»<sup>10</sup>.

Dopo aver partecipato alla rivoluzione in Germania del 1848, Marx ed Engels furono costretti l'anno successivo all'esilio in Inghilterra<sup>11</sup>. Fu quindi a Londra che stilarono un documento – l'*Indirizzo del Comitato centrale alla Lega dei comunisti del marzo 1850* – in cui provarono a fare il punto della situazione sugli insegnamenti da trarre dal movimento rivoluzionario tedesco. All'epoca credevano ancora nella rinascita del movimento rivoluzionario e s'interrogavano sulle forme che avrebbe potuto assumere in Germania la lotta rivoluzionaria e auto-emancipatoria della massa proletaria. In questo senso i proletari avrebbero dovuto affermare il proprio potere in contrapposizione alle istituzioni borghesi, formando dei consigli operai:

Accanto ai nuovi governi ufficiali essi debbono in pari tempo istituire propri governi rivoluzionari operai, sia nella forma di giunte e Consigli comunali, sia mediante circoli e comitati operai<sup>12</sup>.

Marx ed Engels ritenevano, inoltre, che gli operai dovessero cercare di armarsi in

guardia proletaria, con capo e stato maggiore eletti da loro, e di porsi agli ordini non dei poteri dello Stato, ma dei Consigli comunali formati dagli operai<sup>13</sup>.

È in questo scritto, inoltre, che Marx ed Engels delinearono, per la prima volta, la prospettiva strategica della rivoluzione permanente e le modalità attraverso cui una rivoluzione democratica in uno Stato arretrato, semi-feudale e assolutista (quale era la Germania di metà XIX secolo) poteva trasformarsi in rivoluzione proletaria:

[M]entre i piccoli borghesi democratici vogliono portare al più presto possibile la rivoluzione alla conclusione [...] è nostro interesse e nostro compito render permanente la rivoluzione sino a che tutte le classi più o meno possidenti non siano scacciate dal potere, sino a che il proletariato non abbia conquistato il potere dello Stato<sup>14</sup>.

Come proposta per l'immediato l'*Indirizzo del Comitato centrale alla Lega dei comunisti del marzo 1850* era errata, naturalmente, poiché la rivoluzione in Germania era già stata sconfitta; ma, visto retrospettivamente, il documento sembra una previsione quasi profetica

della Comune di Parigi del 1871 e della Rivoluzione d'ottobre in Russia del 1917.

## *2. Rivoluzione come auto-emancipazione: la Prima Internazionale e la Comune di Parigi.*

Nonostante fossero state sconfitte, le rivoluzioni europee degli anni 1848-1850 ebbero in Spagna delle conseguenze peculiari. Nel giugno 1854 due generali «liberali», Leopoldo O'Donnell (1809-1867) e Joaquín Baldomero Fernández-Espartero (1793-1879), con il supporto delle barricate popolari, organizzarono una rivolta militare nel corso della quale misero in libertà i prigionieri politici e promisero delle riforme. Due anni dopo, nel luglio 1856, O'Donnell, con la complicità del re di Spagna, s'impadronì del potere con un *coup d'État*. L'Assemblea nazionale borghese capitolò e solo i distretti operai di Madrid continuarono a lottare, fino a quando – dopo alcuni giorni di guerriglia urbana disperata – furono sconfitti dall'esercito regolare. La vicenda presentava delle analogie con l'insurrezione di Parigi del giugno 1848 e Marx, nei suoi articoli per la «New-York Tribune» sulla rivoluzione in Spagna, ne concluse che «i proletari [erano] stati traditi e abbandonati dalla borghesia» e che quindi anche in Spagna vi erano «tra le file popolari le stesse divisioni che sussistono anche nel resto dell'Europa occidentale»<sup>15</sup>.

L'idea dell'auto-emancipazione proletaria si ritrova non soltanto nei primi scritti di Marx, ma anche nella sua produzione successiva. Pur non avendo partecipato alla fondazione dell'Associazione internazionale dei lavoratori nel 1864, egli fu invitato a elaborarne alcuni documenti fondamentali. Nel *Preambolo agli Statuti dell'Associazione internazionale dei lavoratori* definì il principio-guida del movimento in questi termini: «L'emancipazione delle classi lavoratrici deve essere conquistata dalle classi lavoratrici stesse»<sup>16</sup>. In nome di quest'idea di auto-emancipazione, semplice e potente al tempo stesso, Marx avversò tutte quelle correnti dell'Internazionale volte a dar vita, esternamente al movimento operaio, a sette utopiste, dogmatiche o cospirazioniste. Ne *Le cosiddette scissioni nell'Internazionale* Marx ed Engels ribadirono questo concetto: «Le sette formate da questi iniziatori sono astensioniste, estranee ad ogni azione



reale, alla politica, agli scioperi, alle coalizioni, in breve a ogni movimento complessivo»<sup>17</sup> del proletariato.

Sin dall'inizio del suo esilio in Inghilterra nel 1849, Marx seguì gli sviluppi del movimento operaio inglese con grande interesse. Si persuase sempre di più che la rivoluzione proletaria sarebbe scoppiata in Inghilterra prima che altrove, essendo questo il paese capitalista più avanzato a livello industriale. Egli riteneva, inoltre, che questa rivoluzione avrebbe affrancato il popolo irlandese dall'oppressione coloniale britannica. Tuttavia Marx, in una lettera del 9 aprile del 1870 a Sigfried Meyer (1840-1872) e August Vogt (1830-1883) – due comunisti tedeschi e attivisti dell'Internazionale comunista residenti negli Stati Uniti –, da un lato riconfermò il suo primo convincimento, ma cambiò decisamente opinione sull'Irlanda:

L'Inghilterra, in quanto metropoli del capitale, in quanto potenza fino ad oggi dominante il mercato mondiale, è per il momento il paese più importante per la rivoluzione operaia, oltre a ciò essa è l'unico paese, nel quale le condizioni materiali di tale rivoluzione si siano sviluppate fino ad un certo grado di maturità. Perciò l'obiettivo più importante dell'Internazionale è di accelerare la rivoluzione sociale in Inghilterra. L'unico mezzo per accelerarla è rendere indipendente l'Irlanda<sup>18</sup>.

Preoccupato dal *divide et impera* della borghesia inglese, dalla sua capacità di mettere gli uni contro gli altri lavoratori inglesi e irlandesi della Gran Bretagna, Marx si convinse infine che l'Internazionale avrebbe dovuto di compiere tutti gli sforzi necessari per «risvegliare nella classe operaia inglese la consapevolezza che l'emancipazione nazionale dell'Irlanda non è per essa una questione di giustizia astratta o sentimento umanitario, bensì la condizione primaria della propria emancipazione sociale»<sup>19</sup>. In quello stesso anno egli elaborò per l'Internazionale una risoluzione sull'Irlanda da cui trasse una nota conclusione di carattere generale, valida per tutte le forme di dominazione imperiale o coloniale:

L'Irlanda è l'unico pretesto del governo inglese per mantenere un grande esercito permanente, il quale, dopo essersi fatto un'educazione soldatesca in Irlanda, viene scatenato, quando occorre, contro gli operai inglesi, come si è visto. [...] Ciò che l'antica Roma ci ha fatto vedere in misura colossale, si ripete ai nostri giorni in Inghilterra. Un popolo che ne soggioga un altro, ribadisce le proprie catene<sup>20</sup>.

L'esperienza storica più importante di rivoluzione proletaria all'epoca di Marx fu senza dubbio la Comune di Parigi del 1871, a cui gli aderenti all'Associazione internazionale dei lavoratori presero parte attiva. Dagli

scritti marxiani dedicati alla Comune emerge in modo chiaro il metodo che gli permise di approfondire e arricchire la sua concezione della rivoluzione: non le argomentazioni teoriche astratte, ma apprendere dall'esperienza storica concreta. Come risulta chiaro da *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori* – documento scritto da Marx per conto dell'associazione – e dalla mole di note preparatorie a questo testo, la Comune di Parigi per lui non fu altro che la prima manifestazione, reale e concreta, di quella rivoluzione proletaria che, nei suoi primi scritti, aveva figurato come l'avvio di un grandioso processo in cui mutamento della coscienza e trasformazione delle condizioni sociali vengono a coincidere:

La classe operaia non si aspettava miracoli dalla Comune. Essa non ha utopie belle e pronte da introdurre per decreto del popolo. Sa che per mandare a effetto la propria emancipazione, e con essa quella forma più alta cui tende irresistibilmente la società presente attraverso le sue stesse attività economiche, dovrà passare attraverso lunghe lotte, attraverso una serie di processi storici che trasformeranno circostanze e uomini<sup>21</sup>.

Questo brano, come diversi altri passi degli scritti di Marx, contiene un elemento di fatalismo economico: la convinzione che la società capitalista «tenda irresistibilmente» verso il socialismo «grazie ai suoi stessi fattori economici»<sup>22</sup>. Ma nello scritto dedicato alla Comune l'enfasi maggiore viene posta sull'azione emancipatoria della classe oppressa. La Comune non fu né una cospirazione – come sostenuto dalla stampa reazionaria e dalle autorità poliziesche –, né un golpe: fu «il popolo che agisce per se stesso da se stesso»<sup>23</sup>. E questo aspetto fu evidente sin dal suo primo decreto, con il quale abolì l'esercito regolare sostituendolo con il popolo in armi. Per tale ragione le autorità che s'insediarono a seguito di questa rivoluzione, democratica e auto-emancipatoria, non potevano essere di tipo «giacobino». Si trattò, e non poteva che essere così, di un «governo della classe operaia», «un governo del popolo per il popolo», «la riassunzione dal parte del popolo per il popolo della sua vita sociale»<sup>24</sup>. La Comune fu inoltre una *rivoluzione contro lo Stato*: la rivoluzione parigina, piuttosto che cercare di conquistare la macchina statale – un apparato funzionale al dominio parassitario *sul* popolo –, la distrusse e la soppiantò con istituzioni di autogoverno popolare<sup>25</sup>.

Nel settembre 1871, durante la Conferenza di Londra dell'Associazione internazionale dei lavoratori, Marx ed Engels proposero la risoluzione

*Sull'azione politica della classe operaia*, in cui il partito rivoluzionario veniva definito una forma di auto-organizzazione proletaria: «la costituzione della classe operaia in partito politico è indispensabile per garantire il trionfo della rivoluzione sociale e del suo fine ultimo – l'abolizione delle classi»<sup>26</sup>. Quello stesso documento sottolineava, inoltre, che «la conquista del potere politico era diventato, quindi, il grande dovere politico della classe lavoratrice»<sup>27</sup>.

### *3. L'ultimo Marx: Germania e Russia, centro e periferia.*

La questione dell'auto-emancipazione rivoluzionaria divenne un tema centrale durante le battaglie condotte da Marx (e da Engels), nel corso del 1870, all'interno del nuovo Partito socialdemocratico tedesco – che contribuirono a fondare. Elaborarono, infatti, diversi documenti volti a contrastare le correnti anti-rivoluzionarie diffuse fra i dirigenti di quel partito, affrontando inizialmente i lassalliani – fautori di un cambiamento sociale «dall'alto», per mezzo dello Stato e, secondo Ferdinand Lassalle (1825-1864), addirittura alleandosi con Bismarck! –, e più tardi i revisionisti.

Quest'ultima battaglia – meno nota – rappresenta tuttavia un esempio significativo della continuità della loro visione rivoluzionaria. Nel 1879 tre intellettuali del Partito socialdemocratico tedesco – Karl Höchberg (1853-1885), Carl August Schramm (1807-1869) ed Eduard Bernstein (1850-1932) – pubblicarono un articolo per lo «Jahrbuch für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», rivolgendo un appello alla «revisione» della politica del partito: abbandono del «carattere strettamente operaio» e del suo orientamento eccessivamente rivoluzionario. L'articolo esortava inoltre il Partito socialdemocratico tedesco a porre maggiormente l'accento sulla conquista dei «cos[iddetti] strati superiori della società» e ad affidare i propri mandati per il Reichstag a coloro che avevano tempo di studiare, e non era il caso del «semplice operaio»<sup>28</sup>.

Irritato da questa iniziativa «revisionista», Marx (con Engels) inviò una circolare ai dirigenti del Partito socialdemocratico tedesco – il cosiddetto gruppo di Lipsia, ovvero Wilhelm Liebknecht (1826-1900), August Bebel (1840-1913) e Wilhelm Bracke (1842-1880), che si ritenevano loro seguaci –, esortandoli a dissociarsi dalla linea riformista dello «Jahrbuch für

Sozialwissenschaft und Sozialpolitik». Nel documento viene fortemente accentuato il principio dell'auto-emancipazione proletaria:

Per quanto ci riguarda, dopo tutto quando abbiamo alle spalle, ci rimane solo una via. Da quasi 40 anni abbiamo messo in rilievo la lotta di classe come prima forza motrice della storia, e in particolare, la lotta di classe tra borghesia e proletariato come la grande leva del moderno mutamento sociale; non ci è quindi possibile andare a braccetto con persone che vogliono cancellare questa lotta di classe dal movimento. Alla fondazione dell'Internazionale abbiamo formulato espressamente il grido di battaglia: la liberazione della classe operaia deve essere opera della classe operaia stessa. Non possiamo quindi andare sottobraccio a gente che dice apertamente che gli operai sono troppo incolti per liberare se stessi e devono prima essere liberati dall'alto, da grandi e piccolo borghesi filantropi. Se il nuovo organo di partito assumerà un'impostazione conforme alle nuove convinzioni di quei signori, sarà borghese e non proletario, e non ci rimarrà altro da fare, per quanto ci possa dispiacere, che dichiararci pubblicamente contrari e scioglierci dal legame di solidarietà con cui abbiamo rappresentato finora il partito tedesco all'estero<sup>29</sup>.

Come la maggior parte dei socialisti tedeschi, anche Marx riteneva che la rivoluzione proletaria sarebbe scoppiata nei paesi capitalisti industrialmente più avanzati dell'Europa occidentale; ma nei suoi ultimi scritti considerò l'ipotesi che ciò sarebbe potuto accadere nell'«arretrata» Russia zarista. Così, in una lettera del 1881 alla rivoluzionaria russa Vera Zasulič (1851-1919), affermò che il nodo strategico della rigenerazione sociale in Russia era la comune rurale russa [*obščina*]<sup>30</sup>. Nella bozza della lettera Marx fu ancora più esplicito, suggerendo che in determinate condizioni politiche – una rivoluzione russa – la comune rurale avrebbe potuto rappresentare la base di una transizione al socialismo<sup>31</sup>. La stessa idea fu avanzata, questa volta sia da Marx che da Engels, nella loro comune *Prefazione* alla ristampa della traduzione russa del *Manifesto del partito comunista*, testo del 1882 redatto appena un anno prima della morte di Marx. Essi credevano che se la rivoluzione russa avesse lanciato il segnale per una rivoluzione proletaria in Occidente, la forma prevalente di proprietà comune della terra in Russia avrebbe potuto costituire il punto di partenza per lo sviluppo di una via comunista<sup>32</sup>.

Marx fu eccessivamente ottimista, naturalmente, rispetto alla funzione della comunità di villaggio russa, ma ancora una volta un errore di predizione racchiudeva un'intuizione potente: la rivoluzione sarebbe potuta scoppiare in un paese «arretrato», nella periferia e non nel cuore del sistema. Questa rivoluzione poteva dare inizio alla transizione al socialismo e il successo di quest'impresa grandiosa sarebbe dipeso, in larga parte, dall'estendersi della rivoluzione in Occidente. Gli ultimi scritti di Marx,

considerati dal punto di vista metodologico, rifuggono da ogni sorta di determinismo economico riguardo all'ipotesi di una rivoluzione russa. Le condizioni socio-economiche sono ovviamente fondamentali nel definire il campo di possibilità, ma la decisione ultima della storia spetta a fattori politici da quelle indipendenti: le rivoluzioni in Russia e in Europa.

#### 4. *Dopo Marx.*

La teoria marxista della rivoluzione fu ulteriormente approfondita nel corso del Novecento grazie all'apporto di molti importanti contributi. Alcuni esempi sono la teoria del partito come avanguardia rivoluzionaria di Vladimir Lenin (1870-1924), la teoria della rivoluzione permanente di Lev Trockij (1879-1940), le riflessioni di Rosa Luxemburg (1871-1919) sul rapporto fra socialismo e libertà democratiche, la strategia della lotta per l'egemonia di Antonio Gramsci, e la concezione di una rivoluzione socialista radicata nelle tradizioni indigene comunitarie elaborata da José Carlos Mariátegui (1894-1930). Un rinnovamento della teoria marxista della rivoluzione nel XXI secolo deve misurarsi con questi contributi, con le loro intuizioni e i loro limiti.

Le rivoluzioni appartengono al passato? La narrazione dominante che ha prevalso dopo la caduta del Muro di Berlino è stata la celebrazione della «fine della Storia» e, soprattutto, della storia rivoluzionaria. Ma in realtà nel XXI secolo nuove rivoluzioni sono non soltanto possibili, ma anche probabili. Difatti, come si potrebbe abbattere la dittatura mondiale dei mercati finanziari senza sfidare il sistema capitalista stesso attraverso un processo rivoluzionario? Certo, le rivoluzioni del futuro saranno piuttosto differenti da quelle del passato, e del tutto imprevedibili: ma l'invenzione di nuove forme non è forse una delle caratteristiche per eccellenza delle rivoluzioni?

La teoria marxiana della rivoluzione – la filosofia della *praxis* e, connessa dialetticamente a questa, l'idea dell'auto-emancipazione dei lavoratori – rimane una bussola preziosa. La caduta del Muro di Berlino non solo non l'ha resa obsoleta, ma ci offre una chiave di lettura decisiva per comprendere le ragioni per cui il tentativo di «costruire il socialismo» senza partecipazione del popolo (o contro di esso) e di «emancipazione» del lavoro per mezzo di un potere burocratico-autoritario era inevitabilmente

destinato a fallire. Per Marx la forma della democrazia rivoluzionaria – equivalente politico dell’auto-emancipazione – non era un aspetto accessorio, ma corrispondeva alla natura intrinseca del socialismo stesso come libera associazione di individui che prendono in mano la produzione della loro vita comune. Lungi dal «falsificare» la teoria marxiana della rivoluzione, l’esperienza storica dell’Urss staliniana (e degli altri paesi dell’Europa orientale) ne è la sua più sorprendente riprova.

Ciò non significa che le risposte a tutti i nostri interrogativi si trovino in Marx, o che non vi sia nulla da riconsiderare o confutare nel complesso *corpus* delle sue elaborazioni economiche o politiche. Molte questioni cruciali non sono trattate nei suoi scritti, o lo sono in modo insufficiente: si pensi alla distruzione dell’ambiente che segue allo «sviluppo delle forze produttive», ad altre forme di oppressione (come quelle nei confronti delle donne o delle minoranze etniche), alla rilevanza delle regole etiche universali e dei diritti umani, o alla lotta delle nazioni e delle culture extra-europee contro la dominazione occidentale.

L’eredità di Marx dev’essere dunque arricchita con le esperienze rivoluzionarie del XX secolo nei loro insegnamenti positivi come in quelli negativi: dall’Ottobre 1917 ai grandi sconvolgimenti sociali in Europa, Asia o America Latina – si pensi alla Spagna, alla Cina, al Vietnam, a Cuba e al Nicaragua. E in ultimo, ma non meno importante, questa eredità dev’essere rivista e corretta con i contributi delle altre tradizioni socialiste (utopiste, anarchiche, comunitarie) e dei movimenti sociali moderni sorti negli ultimi decenni – per il riscatto dei neri, l’indigenismo, il femminismo e l’ambientalismo. Il marxismo, proprio in quanto non è un sistema chiuso e dogmatico ma una tradizione aperta e critica di teoria e prassi rivoluzionarie, è in grado di prosperare ed evolvere, confrontandosi costantemente con nuove questioni e nuove sfide, di apprendere da altre esperienze e forme di movimenti per l’emancipazione.

La crisi ambientale del XXI secolo è forse oggi la sfida maggiore per il marxismo, poiché implica una revisione del suo concetto di rivoluzione<sup>33</sup>. Negli scritti di Marx ed Engels permane una tensione fra la consapevolezza del carattere ecologicamente nocivo del «progresso» capitalista e l’accettazione delle forze produttive sviluppate dal capitalismo come base economica della società a venire.

La rivoluzione eco-socialista esige una rottura radicale con il paradigma di civilizzazione capitalista in tutto e per tutto, con le sue forme di



produzione e di consumo distruttive sul piano ambientale, e con il suo stile di vita insostenibile. Detto altrimenti, la tradizionale concezione marxista della rivoluzione è necessaria, ma dev'essere approfondita, radicalizzata ed estesa. Dovrà includere non soltanto un mutamento radicale nei rapporti di produzione (proprietà privata), ma anche nell'organizzazione delle forze produttive, nella scelta delle fonti di energia (ad esempio quella solare al posto di quelle fossili) e di modelli di consumo che riducano gli sprechi. In questo senso, rivoluzione vuol dire istituire un modello di civiltà alternativo a quello occidentale, capitalista e industriale, che sta conducendo l'umanità verso una catastrofe senza precedenti: il riscaldamento globale.

In una nota preparatoria delle sue tesi *Sul concetto di storia* Walter Benjamin (1892-1940) suggerì un'immagine nuova per il concetto di rivoluzione, differente rispetto a quella offerta da alcuni scritti di Marx:

Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno<sup>34</sup>.

È un monito davvero importante per il XXI secolo. Siamo tutti passeggeri di un treno suicida, il treno del capitalismo moderno, che corre a folle velocità incontro a un abisso: il cambiamento climatico. Solo una rivoluzione potrà evitarlo, prima che diventi troppo tardi.

## Riferimenti bibliografici

- Anderson, K. B., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Bensaïd, D., *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris 1997.
- Benjamin, W., *Opere complete*, 9 voll., Einaudi, Torino 2001-2014.
- Claudín, F., *Marx, Engels y la Revolución de 1848*, Siglo XXI, Madrid 1975.
- Draper, H., *Karl Marx's Theory of Revolution, I, State and Bureaucracy*, Monthly Review Press, New York 1977.
- Draper, H., *Karl Marx's Theory of Revolution, II, The Politics of Social Classes*, Monthly Review Press, New York 1978.
- Draper, H., *Karl Marx's Theory of Revolution, III, Critique of Other Socialisms*, Monthly Review Press, New York 1990.
- Draper, H. - Diamond, S. F., *Karl Marx's Theory of Revolution, IV, The «Dictatorship of the Proletariat»*, Monthly Review Press, New York 1986.
- Draper, H. - Haberkern, E., *Karl Marx's Theory of Revolution, V, War and Revolution*, Center for Socialist History-Monthly Review Press, Alameda-New York 2005.

- Engels, F., *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, in *Marx Engels Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 1101-47.
- Foster, J. B., *The Ecological Revolution. Making Peace with the Planet*, Monthly Review Press, New York 2009.
- Goldmann, L., *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei Pensieri di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Bari 1971.
- Holloway, J., *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Intra Moenia, Napoli 2004.
- Luxemburg, R., *Scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1970.
- Marx, K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 190-204.
- Marx, K., *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 206-24.
- Marx, K., *Tesi su Feuerbach*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-5.
- Marx, K., *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 275-324.
- Marx, K., [Primo abbozzo de *La guerra civile in Francia*], in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 430-569.
- Marx, K., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Indirizzo del Comitato centrale alla Lega del 1850*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 277-88.
- Marx, K. - Engels, F., *La Rivoluzione in Spagna*, in *Marx Engels Opere*, XV, Lotta Comunista, Milano 2018.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere luglio 1870-dicembre 1873*, *Marx Engels Opere*, XLIV, Editori Riuniti, Roma 1990.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1874-1879*, Lotta Comunista, Milano 2006.
- Marx, K. - Engels, F., *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di M. Musto, Donzelli, Roma 2014.
- Shanin, T., *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, Monthly Review Press, New York 1983.

<sup>1</sup> Il contributo più significativo su Marx e la rivoluzione è ancora oggi la serie monumentale in 5 volumi di H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, I, *State and Bureaucracy*, Monthly Review Press, New York 1977; II, *The Politics of Social Classes*, Monthly Review Press, New York 1978; III, *The «Dictatorship of the Proletariat»*, Monthly Review Press, New York 1986; IV, *Critique of Other Socialisms*, Monthly Review Press, New York 1990; V, *War and Revolution*, Center for Socialist History-Monthly Review Press, Alameda-New York 2005. L'autore contrappone, assumendolo, il punto di vista del «socialismo dal basso» a quello del «socialismo dall'alto».

<sup>2</sup> K. Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 198 e 203.

<sup>3</sup> Id., *Glosse critiche in margine all'articolo «Il re di Prussia e la riforma sociale. Di un prussiano»*, *ibid.*, p. 206.

<sup>4</sup> F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto di approdo della filosofia classica tedesca*, in *Marx Engels Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 1104.

<sup>5</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 4.

<sup>6</sup> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 12.

<sup>7</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner; e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 38 e 207.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>9</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 496.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 514-5.

<sup>11</sup> Sulla strategia di Marx durante la Rivoluzione del 1848 il contributo più importante è quello del marxista spagnolo F. Claudín, *Marx, Engels y la Revolución de 1848*, Siglo XXI, Madrid 1975.

<sup>12</sup> K. Marx - F. Engels, *Indirizzo del Comitato centrale alla Lega del marzo 1850*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 283.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>14</sup> Marx - Engels, *Indirizzo del Comitato centrale alla Lega del marzo 1850 cit.*, p. 281.

<sup>15</sup> Idd., *La Rivoluzione in Spagna*, in *Marx Engels Opere*, XV, Lotta Comunista, Milano 2018, pp. 149 e 143.

<sup>16</sup> K. Marx - F. Engels, *Statuti dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di M. Musto, Donzelli, Roma 2014, p. 219. Le risoluzioni e i documenti dell'Internazionale sono citati da quest'antologia, che raccoglie la documentazione più significativa relativa a questa organizzazione.

<sup>17</sup> Idd., *Le cosiddette scissioni nell'Internazionale*, estratto: *Contro il settarismo*, in Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! cit.*, p. 242. In una lettera del novembre 1871 Marx illustrò al suo amico Friedrich Bolte (?-?) le ragioni per cui riteneva l'Internazionale comunista un'esperienza storicamente rilevante: «L'Internazionale fu fondata per mettere al posto delle sette socialiste o semisocialiste, la vera organizzazione di lotta della classe operaia. I primi statuti come l'«Indirizzo inaugurale» lo mostrano al primo sguardo», Karl Marx a Friedrich Bolte, 23 novembre 1871, in *Marx Engels Opere*, XLIV, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 337.

<sup>18</sup> Karl Marx a Sigfried Meyer e August Vogt, 9 aprile 1870, in *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 721.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 721-2.

<sup>20</sup> K. Marx, *Indirizzo inaugurale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, estratto: *L'Irlanda e la classe operaia inglese*, in Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! cit.*, p. 204.

<sup>21</sup> K. Marx, *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 300-1.

<sup>22</sup> Questo «fatalismo» economico compare anche in altri scritti di Marx, ad esempio nel *Capitale*. Fu Rosa Luxemburg a favorire lo sviluppo di un nuovo approccio col suo famoso detto «socialismo o barbarie», R. Luxemburg, *La crisi della socialdemocrazia*, in Ead., *Scritti politici*, Editori Riuniti,

Roma 1970, p. 447. Ispirandosi alle sue idee, il marxista eterodosso Lucien Goldmann (1913-1970) argomentò che la riuscita di una rivoluzione socialista non può essere dimostrata in modo scientifico, giacché si fonda sulla *scommessa* del nostro agire collettivo, L. Goldmann, *Il Dio nascosto. Studio sulla visione tragica nei Pensieri di Pascal e nel teatro di Racine*, Laterza, Bari 1971. La tesi di Goldmann venne ripresa in seguito da Daniel Bensaïd (1946-2010) in *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Fayard, Paris 1997.

<sup>23</sup> K. Marx, [Primo abbozzo de *La guerra civile in Francia*], in *Marx Engels Opere* cit., XXII, p. 463. Il corrispondente da Parigi del giornale inglese «Daily News» non trovò alcun leader che brandisse un'«autorità suprema», da cui il commento ironico di Marx: «ciò indigna il borghese che ha un immenso bisogno di idoli politici e di «grandi uomini»» (*ibid.*, p. 478).

<sup>24</sup> Marx, *La guerra civile in Francia* cit., pp. 299 e 304, e Id., [Primo abbozzo de *La guerra civile in Francia*] cit., p. 486.

<sup>25</sup> Questo aspetto emerge chiaramente dalla nota lettera di Marx a Louis Kugelmann (1829-1902) del 12 aprile 1871. In questo testo, di poche settimane successivo all'evento rivoluzionario parigino, Marx accennò all'esigenza di spezzare «la macchina militare e burocratica» come condizione «preliminare di ogni reale rivoluzione popolare sul continente», Karl Marx a Louis Kugelmann, 12 aprile 1871, in *Marx Engels Opere*, XLIV, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 198.

<sup>26</sup> K. Marx, *Sull'azione politica della classe operaia e su altre questioni*, in *Prima Internazionale, Lavoratori di tutto il mondo, unitevi!* cit., p. 239.

<sup>27</sup> Marx, *Indirizzo inaugurale* cit., pp. 30-1. La tesi centrale del libro di John Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Intra Moenia, Napoli 2004, si fonda sulla distinzione fra «power-to», come capacità di fare le cose, e «power-over», come capacità di costringere gli altri a fare ciò che si desidera. Le rivoluzioni, secondo Holloway, dovrebbero promuovere la prima qualità e sradicare la seconda. Ma può esistere un qualche genere di vita e di azione collettiva umana senza una qualche forma di «potere su»? In uno dei pochi passi in cui Holloway riporta degli esempi storici positivi di auto-emancipazione rivoluzionaria, fa riferimento alla trattazione marxiana della Comune di Parigi. Ma bisogna considerare che, secondo Marx, quella che emerse dalla Comune di Parigi fu una nuova forma di potere: non lo Stato comunemente inteso, ma un modello in cui permaneva una combinazione di democrazia diretta e rappresentativa, che aveva il potere di esercitare un'autorità sulla popolazione mediante i suoi decreti e le sue deliberazioni. Questo potere – il potere democratico della Comune di Parigi – fu letteralmente «preso» con l'atto di impadronirsi sin da subito dei mezzi materiali, ovvero i cannoni della Guardia nazionale.

<sup>28</sup> K. Marx - F. Engels, *Lettere 1874-79*, Lotta Comunista, Milano 2006, p. 335.

<sup>29</sup> Idd., *Circolare ad August Bebel, Wilhelm Liebknecht, Wilhelm Bracke e altri*, 17-18 settembre 1879, *ibid.*, p. 339. Il testo rappresenta una riconferma significativa del fatto che l'auto-emancipazione rivoluzionaria del proletariato, dal 1840 in poi, fu un tema che attraversò la corrispondenza di Marx e di Engels. Il riferimento «quasi 40 anni» è in certo modo eccessivo, poiché solo dopo il 1844 quest'idea divenne la stella polare del loro pensiero e della loro azione politica. Bebel e i suoi amici, come è noto, non si unirono ai revisionisti ma, dopo la sua morte, in particolare dopo il 1914, la corrente anti-rivoluzionaria divenne egemone nel Partito socialdemocratico tedesco e fra la maggior parte dei partiti della Seconda Internazionale. La *Circolare ad August Bebel, Wilhelm Liebknecht, Wilhelm Bracke e altri*, uno dei documenti dimenticati del marxismo, fu pubblicata solo nel 1931 in un giornale comunista e costituisce una sintesi incredibilmente efficace della prospettiva rivoluzionaria di Marx e di Engels, passata e presente.

<sup>30</sup> Karl Marx a Vera Zasulič, 8 marzo 1881, in K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia. Le premesse per tre rivoluzioni*, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 246-7.

<sup>31</sup> K. Marx, *Dagli abbozzi preliminari a questa lettera (a Vera Zasulič)*, in Marx - Engels, *India, Cina, Russia* cit., pp. 247-56.

<sup>32</sup> K. Marx - F. Engels, *Prefazione alla seconda edizione russa (1882) del Manifesto*, *ibid.*, pp. 255-6. Su Marx e la Russia cfr. il saggio di T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and the Peripheries of Capitalism*, Monthly Review Press, New York 1983. Per una disamina generale sull'interesse di Marx nei confronti del «mondo non occidentale» cfr. K. B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.

<sup>33</sup> Si veda il contributo di uno dei più importanti marxisti-ecologisti contemporanei: J. B. Foster, *The Ecological Revolution. Making Peace with the Planet*, Monthly Review Press, New York 2009.

<sup>34</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia, Appendice*, in Id., *Opere complete*, VII, *Scritti 1938-1940*, Einaudi, Torino 2006, p. 496. La nota non compare nella stesura finale del testo. Le tesi *Sul concetto di storia* rappresentano un tentativo radicale di emancipare il concetto marxiano di rivoluzione da qualsiasi legame con l'ideologia positivista del «progresso».

## 8. Lavoro

di Ricardo Antunes\*

### 1. *Il lavoro come attività vitale umana.*

Dopo aver formulato la sua prima critica della dialettica hegeliana, Karl Marx offrì una presentazione per così dire introduttiva del concetto di lavoro. Lo indicò come una categoria di fondamentale importanza per il processo di produzione e riproduzione della vita sociale. Con la critica dell'idealismo e i suoi primi studi critici di economia politica, Marx fece un significativo passo avanti nell'elaborazione della sua concezione del lavoro. Notò che la proprietà privata, contrapponendosi al libero sviluppo umano, creava le premesse per una condizione permanente di alienazione del lavoro. Nei suoi *Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»* scrisse:

Il mio lavoro sarebbe libera manifestazione della vita e dunque godimento della vita. Ma nelle condizioni della proprietà privata esso è alienazione della vita; infatti io lavoro per vivere, per procurarmi mezzi per vivere. Il mio lavoro non è vita. [...] Nelle condizioni della proprietà privata la mia individualità è alienata al punto che questa attività mi è odiosa, è per me un tormento e solo la parvenza d'un'attività, ed è pertanto anche soltanto una attività estorta ed impostami soltanto da un accidentale bisogno esteriore, e non da un bisogno necessario interiore<sup>1</sup>.

Marx seguì attentamente gli scioperi dei lavoratori, le lotte dei contadini per la legna e quelle popolari per la casa, e si avvalese al contempo della sua analisi critica dell'economia politica per fornire elementi concreti alla concezione materialistica della storia appena elaborata. Nella sua indagine l'attività umana emerse progressivamente come una componente fondamentale di questo materialismo di tipo nuovo. È nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* che Marx propose una prima sintesi della sua concezione del lavoro come attività vitale, sostenendo che l'essere umano



fa della sua attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza. Egli ha una cosciente attività vitale: non c'è una sfera determinata con cui immediatamente si confonde. L'attività vitale consapevole distingue l'uomo direttamente dall'attività vitale animale. Proprio solo per questo egli è un ente generico. Ossia è un ente consapevole, cioè ha per oggetto la sua propria vita, solo perché è precisamente un ente generico. Soltanto per questo la sua attività è libera attività<sup>2</sup>.

Le complesse relazioni fra l'essere sociale e la natura riscoprivano, in tal modo, la loro reale connessione: «che la vita fisica e spirituale dell'uomo è congiunta con la natura, non ha altro significato se non che la natura si congiunge con se stessa, ch  l'uomo   una parte della natura»<sup>3</sup>.

La trasformazione della natura inorganica, resa possibile dall'esplicarsi dell'attivit  umana, trovava la sua mediazione necessaria nel lavoro, «la materia, l'oggetto e lo strumento dell'attivit  vitale dell'uomo»<sup>4</sup>. La produzione e la riproduzione della vita sociale avevano, dunque, l'attivit  lavorativa a proprio fondamento. A questa tesi corrisponde il giudizio consegnato da Marx e da Friedrich Engels (1820-1895) ne *L'ideologia tedesca* secondo cui

la prima azione storica   dunque la creazione dei mezzi per soddisfare questi bisogni, la produzione della vita materiale stessa, e questa   precisamente un'azione storica, una condizione fondamentale di qualsiasi storia, che ancora oggi, come millenni addietro, deve essere compiuta ogni giorno e ogni ora semplicemente per mantenere in vita gli uomini<sup>5</sup>.

In questo modo la produzione dei mezzi necessari alla soddisfazione dei bisogni umani veniva posta come condizione essenziale della vita umana in quanto tale, come fondamento dello stesso processo di umanizzazione degli esseri umani. E il lavoro veniva riconosciuto come qualcosa di connaturato alla vita di esseri viventi umani e sociali:

[S]i possono distinguere gli uomini dagli animali per la coscienza, per la religione, per tutto ci  che si vuole; ma essi cominciarono a distinguersi dagli animali allorch  cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, un progresso che   condizionato dalla loro organizzazione fisica. Producendo i loro mezzi di sussistenza, gli uomini producono indirettamente la loro vita materiale<sup>6</sup>.

Cos  la necessit  del lavoro, in quanto attivit  vitale, apparve in tutta la sua evidenza. Ci  vale anche quando il modo di produzione rende il lavoro unidimensionale, limitandone l'ampiezza e il pieno dispiegamento<sup>7</sup>. Una volta riconosciuto il lavoro come un tratto distintivo essenziale degli esseri umani rispetto agli animali, esso si rivelava un aspetto fondamentale

dell'esistenza umana. Non si può concepire una vita sociale senza l'esplicarsi quotidiano dell'atto produttivo. E tuttavia, proprio il contesto umano e sociale ha stravolto i significati originariamente propri del lavoro.

## *2. Il lavoro come attività alienata.*

Una volta definito il lavoro come espressione di attività vitale, Marx affermò già nei suoi primi scritti che il capitalismo aveva ridotto quest'attività a mero procacciamento dei mezzi di sussistenza. Partendo da una concezione ampliata del lavoro, egli aggiunse un elemento specifico frutto dei suoi precedenti studi di economia politica, ossia la definizione di questa attività anche come una merce. Quest'importante formulazione fu delineata con chiarezza nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in cui Marx affermò:

L'operaio diventa tanto più povero quanto più produce ricchezza, quanto più la sua produzione cresce in potenza e estensione. L'operario diventa una merce tanto più a buon mercato quanto più crea delle merci. Con la messa in valore del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la svalutazione del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci; esso produce se stesso e il lavoratore come una merce, precisamente nella proporzione in cui esso produce merci in genere. [...] Questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione descritta dall'economia politica, come annullamento dell'operaio, e l'oggettivazione appare come perdita e schiavitù dell'oggetto, e l'appropriazione come alienazione, come espropriazione<sup>8</sup>.

Marx dimostrò in tal modo che, una volta divenuta generale la produzione di merci, il capitalismo impone all'attività vitale umana consistente nel lavoro una forma alienata, quella del lavoro salariato<sup>9</sup>. Tale alienazione si manifesta come segue:

[Q]uanto più l'operaio produce, tanto meno ha da consumare, e quanto più crea valori, tanto più egli è senza valore e senza dignità, e quanto più il suo prodotto ha forma, tanto più l'operaio è deforme e quanto più è raffinato il suo oggetto, tanto più è imbarbarito l'operaio, e quanto più è potente il lavoro, tanto più impotente diventa l'operaio, e quanto più è spiritualmente ricco il lavoro, tanto più l'operaio è divenuto senza spirito e schiavo della natura<sup>10</sup>.

I lavoratori non riconoscono più se stessi nella loro attività produttiva. Al contrario, questa attività appare ai loro occhi come un momento di interiorizzazione dell'alienazione che caratterizza lo svolgimento reale del lavoro salariato in quanto tale.

Perciò alienazione [*Entäusserung*] ed estraneazione [*Entfremdung*]<sup>11</sup> apparvero inizialmente a Marx come processi connessi ai prodotti del lavoro – il che corrisponde alla loro prima manifestazione. Tuttavia, questa condizione di alienazione non si manifestava soltanto nel *risultato* del processo di produttivo, ma altresì nell'atto stesso della produzione, nel corso dell'attività produttiva in quanto tale.

Questa duplice determinazione dell'alienazione impedisce il dispiegamento dell'attività lavorativa vitale e rovescia l'«essenza specifica dell'uomo, tanto della natura che dello spirituale potere di genere», in «un'essenza a lui estranea, il mezzo della sua individuale esistenza»<sup>12</sup>. Marx ne concluse che

un'immediata conseguenza del fatto che l'uomo è estraniato dal prodotto del suo lavoro, dalla sua attività vitale, dalla sua specifica essenza, è lo straniarsi dell'uomo dall'uomo. Quando l'uomo sta di fronte a sé stesso, gli sta di fronte l'altro uomo. Ciò che vale del rapporto dell'uomo al suo lavoro, al prodotto del suo lavoro e a se stesso, ciò vale del rapporto dell'uomo all'altro uomo, e al lavoro e all'oggetto del lavoro dell'altro uomo<sup>13</sup>.

Marx giunse così alla seguente considerazione critica: l'operaio si sente se stesso solo al di fuori del suo lavoro, mentre nel corso dell'attività lavorativa si sente fuori di sé. Si sente a casa quando non lavora, mentre quando lavora non si sente a casa. Il suo non è dunque lavoro volontario, ma obbligatorio: è lavoro coatto<sup>14</sup>. Anziché realizzare un'attività vitale volta al soddisfacimento di bisogni e necessità umani, il lavoro viene rovesciato in semplice mezzo per la soddisfazione di bisogni ad esso estranei. La condizione di lavoro alienato ed estraniato diviene palese a tal punto che – come si sostiene nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* – «appena cessa di esistere una costrizione fisica o d'altro genere, il lavoro è fuggito come una peste»<sup>15</sup>.

Nella rappresentazione dialettica del lavoro, sebbene il lavoro sia rivolto prevalentemente alla produzione di merci, esso è ancora, in certa misura, produzione di beni socialmente utili. Ma una volta finito sotto il controllo di questa «seconda natura» – in quanto dominato dal capitale e dalla sua esigenza di valorizzazione –, questo rapporto dialettico subordinerà la produzione di beni socialmente utili alla produzione di valore di scambio.

Un'importante sfumatura di questo discorso, che sarà pienamente sviluppata solo nel *Capitale*, fu sottolineata da Marx in *Lavoro salariato e capitale*. Qui egli espone le linee di fondo della concezione secondo cui non

il lavoro in sé, bensì la «capacità di lavorare»<sup>16</sup> è una merce. Questa idea scaturiva dalla sua specifica riformulazione del concetto di lavoro, che non era inteso più solo come forma di merce, ma riconosciuto come una merce speciale: la sola in grado di creare valore. In quello stesso scritto Marx affermò: «il lavoro non è sempre stato una merce. Il lavoro non è sempre stato lavoro salariato»<sup>17</sup>. Dopo aver caratterizzato il lavoro come merce speciale, poco più avanti aggiunse:

L'operaio libero invece vende se stesso, e pezzo a pezzo. Egli mette all'asta 8, 10, 12, 15 ore della sua vita, ogni giorno, al migliore offerente, al possessore delle materie prime, degli strumenti di lavoro e dei mezzi di sussistenza, cioè al capitalista. [...] Ma l'operaio, la cui sola risorsa è la vendita del lavoro, non può abbandonare l'intera classe dei compratori, cioè la classe dei capitalisti, se non vuole rinunciare alla propria esistenza<sup>18</sup>.

Con questa formulazione Marx dimostrò che i salari erano determinati dal «prezzo di una merce determinata, del lavoro»<sup>19</sup>. Ration per cui «il salario è dunque determinato dalle stesse leggi che determinano il prezzo di qualsiasi altra merce»<sup>20</sup>.

In *Salario, prezzo e profitto* Marx rafforzò questa definizione, ma presentò questa merce come «forza-lavoro». E chiari: «ciò che l'operaio vende non è direttamente il suo lavoro, ma la sua forza-lavoro, che egli mette temporaneamente a disposizione del capitalista»<sup>21</sup>.

### 3. Lavoro, teoria del valore, feticismo e lavoro associato.

Questo approfondimento e consolidamento della distinzione fra lavoro e forza-lavoro fu per Marx essenziale per l'elaborazione della sua opera più importante, *Il capitale*. In questo testo egli si dedicò a perfezionare il suo concetto di lavoro, di cui propose la seguente esatta definizione:

In primo luogo il lavoro è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra se stesso e la natura: contrappone se stesso, quale una fra le potenze della natura, alla materialità della natura. Egli mette in moto le forze naturali appartenenti alla sua corporeità, braccia e gambe, mani e testa, per appropriarsi i materiali della natura in forma usabile per la propria vita. Operando mediante tale moto sulla natura fuori di sé e cambiandola, egli cambia allo stesso tempo la natura sua propria. Sviluppa le facoltà che in questa sono assopite e assoggetta il giuoco delle loro forze, al proprio potere<sup>22</sup>.

Dunque, trasformando la natura esterna, gli individui mutano anche la loro natura, rendendola umana. Questo avviene all'interno di un processo di trasformazione reciproca, che ha nel lavoro sociale un fattore centrale per lo sviluppo della socialità umana. Proprio grazie all'esplicarsi di questo agire umano, la storia dell'essere sociale si manifesta come un processo realizzativo ricco e complesso, che si svolge in un susseguirsi di avanzate e ritirate, vittorie e sconfitte. La ragione di ciò sta nel fatto che il lavoro resta, in una certa misura, espressione di un atto cosciente. C'è sempre qualcosa su cui mettersi all'opera, come creare i mezzi di produzione e riproduzione dell'umanità, e soddisfare bisogni ed esigenze – «che essi provengano dallo stomaco o che provengano dalla fantasia non cambia nulla»<sup>23</sup>.

Per dare rilievo a questa dimensione decisiva del lavoro umano Marx elaborò la sua nota distinzione fra l'architetto più incapace e l'ape più capace. Mentre l'architetto pianifica il lavoro che sta per compiere, l'ape agisce d'istinto<sup>24</sup>. Pertanto, a differenza degli esseri organici e degli animali pre-umani, l'essere umano – *in quanto* essere sociale – ha una natura sostanzialmente riflessiva, che fa sì che la sua attività si traduca sempre in atti coscienti. In base a ciò Marx affermò che

[q]uindi il lavoro, come formatore di valori d'uso, come lavoro utile, è una condizione d'esistenza dell'uomo, indipendente da tutte le forme della società, è una necessità eterna della natura che ha la funzione di mediare il ricambio organico fra uomo e natura, cioè la vita degli uomini<sup>25</sup>.

Differenziandosi da ogni altra precedente interpretazione naturalistica, evolucionista o sovrastorica<sup>26</sup> del lavoro, questa formulazione marxiana si caratterizza in senso profondamente storico e sociale. In qualunque forma di comunità umana, la pratica sociale della produzione di beni utili può avvenire solo mediante il lavoro. In tal senso il lavoro è l'atto fondativo della mediazione socio-metabolica fra l'umanità e la natura<sup>27</sup>. Per questa ragione, secondo Marx, la stessa riproduzione della vita quotidiana non potrebbe avvenire senza la mediazione del lavoro. E tuttavia il lavoro è, allo stesso tempo, un processo storico e sociale di natura profondamente contraddittoria. Fu perciò chiaro a Marx che l'evoluzione e il dispiegamento della vita umana non si sarebbero mai potuti limitare unicamente al lavoro. In tal caso, nella migliore delle ipotesi, si sarebbe realizzata la reclusione e la cristallizzazione della vita sociale in un'unica dimensione, in una forma unilaterale che contrasta con la pluridimensionalità dell'attività umana.

In altre parole, se da un lato la vita sociale è inconcepibile senza lavoro (nel suo senso vitale e nella sua dimensione emancipatoria), dall'altro limitare l'esistenza di una persona esclusivamente al lavoro (come spesso accade, purtroppo, per masse di esseri umani), significherebbe ridurre la vita stessa a un martirio alienante. Questo ci pone dinanzi a un imperativo sociale decisivo: rigettare l'immodificabilità di una forma di socialità limitata a un lavoro che logora le forze umane e sociali, aliena gli esseri umani che «vivono di lavoro» riducendoli a una comunità di infelici.

Nel *Capitale* Marx tentò di afferrare la centralità rivestita dalla merce forza-lavoro, che è profondamente radicata nella logica del capitale. Per farlo dovette elaborare una distinzione essenziale, che rinvia a una differenziazione introdotta dalla società capitalista su vasta scala, quella tra lavoro concreto – creatore di valore d'uso – e lavoro astratto – creatore di valore di scambio:

Da una parte, ogni lavoro è dispendio di forza-lavoro umana in senso fisiologico, e in tale qualità di lavoro umano eguale o astrattamente umano esso costituisce il valore delle merci. Dall'altra parte, ogni lavoro è dispendio di forza-lavoro umana in forma specifica e definita dal suo scopo, e in tale qualità di lavoro concreto utile esso produce valori d'uso<sup>28</sup>.

Ciò condusse Marx ad affermare:

Col carattere di utilità dei prodotti del lavoro scompare il carattere di utilità dei lavori rappresentati in essi, scompaiono dunque anche le diverse forme concrete di questi lavori, le quali non si distinguono più, ma sono ridotte tutte insieme a lavoro umano eguale, lavoro umano in astratto<sup>29</sup>.

Nel modo di produzione capitalistico la società viene orientata alla creazione di valore di scambio. Il valore d'uso delle cose viene ridotto al minimo, limitato e sussunto al loro valore di scambio. Ne consegue che anche la finalità concreta del lavoro viene interamente subordinata a quella astratta. Pertanto, quando si discute di lavoro nella società capitalista, occorre specificare in modo inequivocabile a quale tipo di lavoro ci si sta riferendo: se a quello astratto o a quello concreto. Se non assumiamo in modo corretto la distinzione fra lavoro astratto e lavoro concreto, la nostra analisi rischia di incorrere in una forte incongruenza, finendo per trattare in termini monodimensionali un fenomeno che ha invece una dimensione duplice.



Secondo Marx, nell'universo della socialità umana, non si può concepire l'estinzione del lavoro sociale nel suo aspetto di creatore di valore d'uso, di oggetti utili, di forma del ricambio fra l'essere sociale e la natura. Per questo l'effettiva abolizione del lavoro sociale astratto<sup>30</sup> va ontologicamente distinta dal concepire o ammettere la fine del lavoro come attività vitale, come aspetto fondativo dell'essere sociale.

Una cosa è sostenere che con la soppressione del capitalismo si estinguerà anche il lavoro astratto e alienato; tutt'altra cosa è concepire l'eliminazione dell'universo della socialità umana e del lavoro concreto, creatore di oggetti socialmente utili.

Ogni volta che si interpreta il lavoro senza una corretta comprensione della sua duplice dimensione, si finisce per intenderlo unicamente come sinonimo di lavoro astratto e alienato. Su basi così limitate, si può tutt'al più immaginare una società del tempo libero che, tuttavia, coesista con le forme prevalenti di lavoro salariato ed espropriato.

Elaborando il concetto di forza-lavoro nel *Capitale*, Marx sottolineò che il tempo di lavoro è suddiviso in tempo di lavoro necessario e pluslavoro. Con il primo, il lavoratore si guadagna il salario che serve ad assicurare la riproduzione della vita propria e del suo nucleo familiare; il secondo genera invece nuovo valore, o plusvalore, di cui il capitale si appropria privatamente.

Marx osservò, inoltre, che l'estensione dell'orario di lavoro giornaliero comportava l'incremento del plusvalore assoluto. D'altro canto, egli designò il processo per cui il pluslavoro veniva ottenuto mediante l'aumento di intensità del processo lavorativo – grazie al progresso tecnologico e al relativo aumento della produttività – nei termini di aumento del plusvalore relativo:

Chiamo plusvalore assoluto il plusvalore prodotto mediante prolungamento della giornata lavorativa; invece, chiamo plusvalore relativo il plusvalore che deriva dall'accorciamento del tempo di lavoro necessario e dal corrispondente cambiamento nel rapporto di grandezza delle due parti costitutive della giornata lavorativa<sup>31</sup>.

In un'organizzazione sociale fondata sull'estrazione di plusvalore (assoluto e relativo) e sul primato della produzione di valori di scambio rispetto a quella di valori d'uso, viene così alla luce quel fenomeno sociale che Marx definì feticismo delle merci. Le relazioni sociali che si instaurano fra i produttori assumono la forma di relazioni fra prodotti del lavoro. Il

legame sociale stabilitosi in precedenza fra esseri sociali assume la forma di una relazione fra cose:

L'eguaglianza dei lavori umani riceve la forma reale dell'eguale oggettività di valore dei prodotti del lavoro, la misura del dispendio di forza-lavoro umana mediante la sua durata temporale riceve la forma della grandezza di valore dei prodotti del lavoro, infine i rapporti fra i produttori, nei quali si attuano quelle determinazioni sociali dei loro lavori, ricevono la forma d'un rapporto sociale dei prodotti del lavoro<sup>32</sup>.

Con il predominio della dimensione astratta del lavoro su quella concreta emerge immediatamente il carattere mistico, di feticcio, della merce, che occulta proprio gli aspetti sociali del lavoro, presentandoli come elementi connaturati ai prodotti del lavoro.

Con l'entrare in vigore del valore di scambio, il legame sociale fra gli esseri umani si tramuta in una relazione sociale fra cose, giacché anche la capacità personale viene trasfigurata in una capacità delle merci, istituendo fra gli esseri sociali una relazione oscura/contorta e reificata<sup>33</sup>.

In tal modo le relazioni sociali fra i singoli lavori e il lavoro nella sua totalità vengono mascherate, come se fossero relazioni fra cose oggettivate. Ciò che appare è il feticismo: «è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi» che «qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose»<sup>34</sup>. Il legame sociale fra gli esseri umani, subordinato alla legge del valore di scambio, si perverte in una relazione fra cose: una capacità personale si tramuta in una capacità degli oggetti. Appare così una relazione reificata fra gli esseri sociali.

Sempre nel Libro primo del *Capitale*, e anche nel *Capitolo VI inedito*, a compimento della sua ampia disamina, Marx sottolineò un ulteriore importante aspetto del lavoro nella società capitalistica<sup>35</sup>. Egli sostenne che il lavoro non deve necessariamente avere il carattere di lavoro manuale per essere definito produttivo. Affermò anche che questo criterio di predominanza della produzione materiale, pur valendo per il sistema di produzione preso nel suo insieme, non è necessariamente valido per il lavoro preso singolarmente<sup>36</sup>.

Marx aggiunse inoltre che un lavoratore viene considerato produttivo se crea plusvalore per il capitalista, dunque se contribuisce al processo di valorizzazione del capitale. Prendendo ad esempio l'insegnante, la cui attività riteneva esterna alla sfera della produzione, Marx affermò che quest'ultima è produttiva (di plusvalore) se posta sotto il comando di un

capitalista proprietario di una «fabbrica d'istruzione»<sup>37</sup>. Il lavoro dell'insegnante è, al contrario, improduttivo quando la sua attività d'insegnamento genera solo valore d'uso e non valore di scambio. Siamo in presenza di lavoro produttivo solo quando il lavoro entra in una relazione sociale finalizzata primariamente all'auto-valorizzazione del capitale<sup>38</sup>. Esistono dunque attività – questa la lezione che dovremmo trarre da Marx – che, pur non avendo natura prevalentemente materiale, contribuiscono alla valorizzazione del capitale.

Un altro nodo centrale del *Capitale* riguarda appunto la definizione del lavoro come produttivo e improduttivo. Secondo Marx il lavoro produttivo è così configurato:

- 1) genera plusvalore e valorizza il capitale;
- 2) è retribuito per mezzo di denaro-capitale;
- 3) è il risultato di forme di lavoro collettive, sociali e complesse, e non di lavoro individuale; per cui il funzionario reale della totalità del processo lavorativo non è il singolo lavoratore, ma una forza-lavoro socialmente combinata;
- 4) valorizza il capitale, indipendentemente dal fatto che i suoi prodotti siano materiali o immateriali;
- 5) il modo in cui il lavoro produttivo entra nel processo di creazione e valorizzazione del capitale dipende dalla sua relazione e forma sociale. Attività lavorative identiche per la loro natura concreta possono essere produttive o improduttive a seconda del loro rapporto con il processo di creazione di valore;
- 6) tende ad essere salariato – sebbene il contrario non sia vero, poiché non tutto il lavoro salariato è produttivo<sup>39</sup>.

Per altro verso, il lavoro è improduttivo quando crea solo beni utili, ma non è coinvolto nella produzione di valore di scambio.

Questa è la formulazione marxiana per descrivere il lavoro nel capitalismo di metà XIX secolo, ma assistiamo oggi alla comparsa di nuove forme di lavoro. Quest'ultime riescono ad attivare complessi meccanismi di estrazione del valore in quelle sfere, materiali e immateriali, che caratterizzano le catene globali del valore, e che si stanno estendendo nel capitalismo contemporaneo. Piuttosto che indebolire la legge del valore, questa combinazione di materialità e immaterialità l'ha amplificata, l'ha resa più complessa, e nel XXI secolo gli effetti risultano ulteriormente intensificati<sup>40</sup>.

La ragione di ciò sta nel fatto che, nella configurazione delle relazioni fra le diverse forme di lavoro vivo e di lavoro morto, il lavoro immateriale ha assunto un ruolo di rilievo, sebbene non dominante. Esso influenza, infatti, il processo di valorizzazione del capitale, riducendo il tempo di circolazione del capitale e, conseguentemente, anche il tempo di rotazione del capitale. Ciò risulta particolarmente vero per i settori dei servizi – e per le loro intersezioni, come ad esempio l'industria agroalimentare, l'industria dei servizi e le forniture industriali –, sempre più governati dalla logica del capitale e del suo processo di mercificazione. Questi settori stanno venendo progressivamente incorporati dalle catene di produzione del valore di scambio, e stanno spogliandosi dunque della loro forma improduttiva divenendo parte in modo sempre più consistente del processo di creazione del valore<sup>41</sup>. Sono queste le caratteristiche fondamentali del lavoro salariato in regime capitalistico. In diretta contrapposizione ad esse Marx introdusse, nel *Capitale*, gli elementi embrionali di una nuova concezione del lavoro e della relazione tra lavoro e risultati del lavoro: i produttori liberamente associati.

Se il lavoro si colloca ancora, nel capitalismo, nel «regno della necessità» – come Marx lo definì –, con la riduzione della giornata lavorativa il «vero regno della libertà [...] può fiorire»<sup>42</sup>. Al di là delle costrizioni del capitale, in questo caso l'idea del libero lavoro associato svolge un ruolo essenziale nella concezione marxiana della società comunista:

La libertà in questo campo può consistere soltanto in ciò, che l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura<sup>43</sup>.

È questa la ragione per cui la riduzione della giornata lavorativa è stata una delle richieste più importanti della classe lavoratrice – la condizione fondamentale, osservò Marx, per una vita emancipata<sup>44</sup>. Una vita piena di significato al di fuori del lavoro ne presuppone, infatti, una che lo sia altrettanto sul posto di lavoro. Non si può rendere compatibile il lavoro alienato con un tempo libero capace di soddisfare i bisogni autenticamente umani. Una vita priva di senso sul lavoro è inconciliabile con una vita significativa al di fuori di questo: la sfera esterna al lavoro sarà infatti, in qualche modo, inquinata dal risentimento che permea la vita lavorativa<sup>45</sup>:

La figura del processo vitale sociale [...] si toglie il suo mistico velo di nebbie soltanto quando sta, come prodotto di uomini liberamente uniti in società, sotto il loro controllo cosciente e condotto secondo un piano<sup>46</sup>.

Le questioni relative all'eliminazione del lavoro salariato, in quanto creatore di valori di scambio, e all'abolizione della proprietà privata dei mezzi di produzione vengono in tal modo risolte socialmente mediante il «lavoro libero e associato»<sup>47</sup>. Sfruttamento del lavoro ed estrazione di plusvalore verrebbero dunque sostituiti dal tempo reso disponibile da (e per) coloro che contribuiscono a questo lavoro «sociale». La sintesi di Marx, esposta nella sua *Critica al programma di Gotha*, è al riguardo illuminante:

In una fase più elevata della società comunista, dopo che è scompars[o] [...] il contrasto fra lavoro intellettuale e fisico; dopo che il lavoro non è divenuto soltanto mezzo di vita, ma anche il primo bisogno della vita; [...] solo allora [...] la società può scrivere sulle sue bandiere: Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni!<sup>48</sup>

La formulazione di Marx sui liberi produttori associati, pertanto, si scontra direttamente con uno dei capisaldi della società capitalista. Egli forniva una rappresentazione dialettica in cui il lavoro era concepito al contempo come un'attività vitale creatrice di beni necessari per l'umanità e, con il consolidamento del capitalismo, come una manifestazione del lavoro salariato e alienato. Per questo la sua ampia concezione del lavoro non può essere interpretata in modo unidimensionale<sup>49</sup>.

Il riconoscimento di questa dimensione dialettica nella concettualizzazione del lavoro fa di Marx un autore del nostro tempo. La sua formulazione non riguardò solo il XIX secolo, la sua rilevanza perdurò per tutto il secolo XX e non sembra avere esaurito in alcun modo la sua attualità.

#### 4. Il lavoro, oggi.

Secondo alcuni esperti della materia, nell'attuale società capitalistica il lavoro avrebbe perduto l'importanza che aveva in passato<sup>50</sup>: ma ciò a cui stiamo assistendo è, al contrario, una riduzione quantitativa (con effetti qualitativi) del lavoro vivo nella sfera produttiva. Il lavoro astratto continua comunque a giocare un ruolo decisivo nella creazione di valore di scambio.

Per dirla in termini classici: le merci prodotte sono ancora il risultato dell'attività manuale e intellettuale. E questa attività è frutto del lavoro umano, e della sua interazione con i mezzi di produzione e con la tecnologia.

La «diminuzione della grandezza del fattore soggettivo del processo di lavoro a paragone dei suoi fattori oggettivi»<sup>51</sup> riduce relativamente, ma non elimina, il ruolo del lavoro collettivo nella produzione di valore di scambio. La riduzione del lavoro vivo, dovuta all'aumento del lavoro morto, diviene per il lavoratore l'opportunità di avvicinarsi al ruolo – così definito da Marx – di «sorvegliante e regolatore»<sup>52</sup> del processo produttivo. Il compimento di questa tendenza è tuttavia precluso dalla stessa logica contraddittoria del capitale<sup>53</sup>.

Le forme contemporanee del lavoro sociale sono divenute più complesse e più strettamente combinate tra loro, i loro ritmi e processi si sono fatti più intensi. Avendo in mente queste forme, non sembra possibile minimizzare o ignorare il processo di creazione di valore di scambio. Al contrario, la società capitalista e la sua legge del valore necessitano di meno lavoro garantito e di più lavoro precario e intermittente.

Proprio perché il capitale dipende, per il processo di creazione del valore, dal lavoro vivo, la sua esigenza è aumentare la produttività del lavoro al fine di intensificare le forme di estrazione di pluslavoro, e realizzare il tutto nel minor tempo possibile. La tesi per cui il capitale non avrebbe più interesse a sfruttare il lavoro astratto è confutata dallo sviluppo del lavoro multifunzionale intellettuale. Non a caso il capitale, sin dalle origini, ha tentato di ridurre il lavoro vivo e di accrescere il più possibile il lavoro morto.

La riduzione del proletariato «stabilizzato», erede del taylorismo-fordismo; l'aumento del lavoro intellettuale all'interno delle fabbriche moderne; e il moltiplicarsi delle forme di lavoro precario – notevolmente sviluppatasi nell'epoca dell'impresa flessibile – sono esempi di nuove forme di estrazione di plusvalore al giorno d'oggi<sup>54</sup>. La complessa interazione stabilitasi fra lavoro e scienza non estirpa il lavoro vivo dall'ordine del metabolismo sociale proprio del modo di produzione capitalistico. Al contrario, questo processo si serve in modo crescente del lavoro intellettuale. Proprio l'interazione con la macchina automatizzata, però, consente il trasferimento, in un secondo momento, di parte delle nuove qualità intellettuali e cognitive richieste dai processi di produzione



contemporanei alle nuove macchine prodotte per mezzo di questa attività produttiva. Un simile processo ha bisogno che il capitale si procuri lavoratori ancora più multifunzionali, almeno in quei rami della produzione in cui lo sviluppo tecnologico è maggiore.

Dalla sovrapposizione crescente fra lavoro materiale e immateriale deriva un'ulteriore tendenza, che dimostra la validità della formulazione di Marx. Da un lato, l'ampliamento della sfera del lavoro immateriale risulta evidente, ad esempio, nel progredire del lavoro in settori quali la ricerca, la creazione di software e la pubblicità. Dall'altro lato, nell'epoca contemporanea la più ampia concezione del lavoro si caratterizza per la crescita del lavoro nelle industrie di servizi – call-center, industria dell'informazione e delle comunicazioni, industria alberghiera. Materiale e immateriale, pur nel loro sovrapporsi in modo crescente, restano ambiti subordinati entrambi alla logica della produzione capitalistica. Una riflessione sul lavoro vivo dovrebbe, dunque, ripercorrere la trattazione marxiana del lavoro immateriale, che coglie in anticipo una tendenza del capitalismo contemporaneo<sup>55</sup>.

Alcune formulazioni proposte da Marx, poi, costituiscono un punto di partenza essenziale nella prospettiva di un'alternativa di superamento della società capitalistica, e delle sue enormi costrizioni sociali. Ecco perché oggi al centro delle lotte del lavoro devono esservi almeno due rivendicazioni, e su scala globale:

- 1) la battaglia per la riduzione della giornata lavorativa, con l'obiettivo di diminuire la disoccupazione. Il che ci conduce alle seguenti domande fondamentali: produrre cosa, e per chi?

- 2) il diritto di lavorare tutti. Anche questa è una rivendicazione necessaria. Non perché si attribuisca un qualche valore al lavoro alienato e salariato. Questo tipo di lavoro deve essere sradicato con il dissolversi della società capitalista. Ma perché, a quel punto, il lavoro in quanto attività vitale – lavoro libero e associato – diviene uno degli elementi essenziali all'edificazione di una nuova società. Ed è sotto quest'aspetto che la sostanza della formulazione marxiana del lavoro acquisisce un profondo rilievo, sociale e politico, che giunge fino ai nostri giorni.

Rimane il compito, per il nostro tempo, di dar vita a un nuovo modo di produzione fondato sulla pratica dell'auto-determinazione. Ciò consentirebbe di produrre valori d'uso socialmente necessari, in netta

contrapposizione con quel lavoro fondato sul pluslavoro e finalizzato a produrre valori di scambio.

## Riferimenti bibliografici

- Antunes, R., *Il lavoro e i suoi sensi. Affermazione e negazione del mondo del lavoro*, Punto Rosso, Milano 2016.
- Basso, P., *Tempi moderni, orari antichi. L'orario di lavoro a fine secolo*, Franco Angeli, Milano 1998.
- Bihr, A., *Dall'Assalto al cielo all'Alternativa. La crisi del movimento operaio europeo*, Bfs, Pisa 1995.
- Braverman, H., *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo*, Einaudi, Torino 1978.
- Dyer-Witheford, N., *Cyber-proletariat. Global Labour in the Digital Vortex*, Pluto Press, London 2015.
- Engels, F., *Introduzione [a K. Marx, «Lavoro salariato e capitale», edizione 1891]*, in *Marx Engels Opere*, IX, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 531-9.
- Fischer, E. - Fuchs, C., *Reconsidering Value and Labour in the Digital Age*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2015.
- Gorz, A., *L'immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- Habermas, J., *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 2017.
- Huws, U., *The Making of a Cybertariat. Virtual Work in a Real World*, Merlin Press, London 2003.
- Lazzarato, M., *Le concept de Travail Immatériel: la Grande Entreprise*, in «Futur Antérieur», 1992, 10, pp. 54-61.
- Lukács, G., *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967.
- Lukács, G., *Per l'ontologia dell'essere sociale*, 2 voll., Editori Riuniti, Roma 1976-1981.
- Marx, K., *Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique» (trad. par J. T. Parisot, Paris 1823)*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 229-48.
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti 1976, pp. 249-376.
- Marx, K., *Lavoro salariato e capitale*, in *Marx Engels Opere*, IX, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 203-35.
- Marx, K., *Salario, prezzo e profitto*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 99-150.
- Marx, K., *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 275-324.
- Marx, K., *Il capitale. Libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro secondo. Il processo di circolazione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha (Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco)*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 7-36.

- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Mészáros, I., *La teoria dell'alienazione in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Mészáros, I., *Oltre il capitale. Verso una teoria della transizione*, Punto Rosso, Milano 2016.
- Musto, M., *Revisiting Marx's Concept of Alienation*, in *Marx for Today*, a cura di Id., Routledge, London-New York 2013, pp. 92-116.
- Offe, C., *Work. The Key Sociological Category?*, in *Disorganized Capitalism*, a cura di Id., Polity Press, Cambridge 1985, pp. 129-50.
- Postone, M., *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Vincent, J.-M., *Les automatismes sociaux et le «General Intellect»*, in *Paradigmes du Travail*, «Futur antérieur», 2, 1993, 16, pp. 121-30.

\* Si ringrazia Espaço da Escrita (Unicamp/Universidade Estadual de Campinas) per la collaborazione.

<sup>1</sup> K. Marx, *Estratti dal libro di James Mill, «Éléments d'économie politique»* (trad. par J. T. Parisot, Paris 1823), in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 247-8.

<sup>2</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere* cit., III, p. 303.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 27.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Ne *L'ideologia tedesca* Marx ed Engels adoperarono una metafora che esprimeva pienamente la loro concezione del lavoro. Secondo questo testo: «nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa, domani quell'altra, la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare il bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né pastore, né critico», *ibid.*, p. 33.

<sup>8</sup> Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 298.

<sup>9</sup> Engels osservò che in inglese esistono due termini differenti per indicare la relazione dialettica fra «work» e «labour»: «La lingua inglese ha il vantaggio di avere due parole differenti per questi due differenti aspetti del lavoro. Il lavoro che produce valori d'uso ed è determinato qualitativamente, si chiama *work*, in opposizione a *labour*; il lavoro, che produce valore e viene misurato solo quantitativamente si chiama *labour*, in opposizione a *work*», nota di Engels in K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 79.

<sup>10</sup> Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 299-300.

<sup>11</sup> Sebbene alienazione [*Entäusserung*] ed estraneazione [*Entfremdung*] siano stati interpretati spesso come sinonimi, Marx adoperò questi due termini – più di frequente nei suoi primi scritti, ma non solo – per riferirsi al complesso sociale dell’alienazione come esteriorizzazione [*Entäusserung*] e come estraneazione [*Entfremdung*]. Cfr. G. Lukács, *Storia e coscienza di classe*, SugarCo, Milano 1967, pp. VII-XLIII. Cfr. anche I. Mészáros, *La teoria dell’alienazione in Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 389 e M. Musto, *Revisiting Marx’s Concept of Alienation*, in *Marx for Today*, a cura di Id., Routledge, London-New York 2013, p. 92.

<sup>12</sup> Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., p. 304.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 300.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>16</sup> K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, in *Marx Engels Opere*, IX, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 219.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 209. Sebbene quest’espressione rappresenti un’anticipazione significativa del concetto di *forza-lavoro*, nella versione originaria Marx adoperò unicamente il termine «lavoro» o, tutt’al più, «capacità di lavoro». Nell’edizione del 1891 di *Lavoro salariato e capitale* Engels introdusse invece «forza-lavoro», un concetto elaborato da Marx successivamente. Nell’*Introduzione* alla nuova edizione dell’opera diede ragione di questa integrazione nei seguenti termini: «Dico quindi subito al lettore che questo non è l’opuscolo quale Marx lo aveva steso nel 1849, ma è presumibilmente quale egli lo avrebbe scritto nel 1891», F. Engels, *Introduzione [a K. Marx, «Lavoro salariato e capitale», edizione 1891]*, *ibid.*, p. 532.

<sup>18</sup> Marx, *Lavoro salariato e capitale* cit., pp. 209-10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> K. Marx, *Salario, prezzo e profitto*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 128.

<sup>22</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 211-2.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 212.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>26</sup> Fra coloro che considerano *work* e *labour* come esiti del modo di produzione capitalistico, da cui la critica rivolta nei confronti di Marx rispetto al suo concetto ampio di lavoro, cfr. A. Gorz, *L’immateriale. Conoscenza, valore, capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 9-23 e 35-51. Cfr. anche l’approccio critico nei confronti del «marxismo ortodosso» di M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx’s Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 3-20.

<sup>27</sup> Questo impianto è condiviso da G. Lukács, *Per l’ontologia dell’essere sociale*, 2 voll., Editori Riuniti, Roma 1976-1981, II, pp. 17-54. Un approccio opposto si riscontra in J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo*, II, *Critica della ragione funzionalistica*, il Mulino, Bologna 2017, pp. 993-1005. A rappresentare l’elemento fondamentale per la costituzione dell’essere sociale è qui l’ambito dell’agire comunicativo (e non quello del lavoro).

<sup>28</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 78.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 70.

<sup>30</sup> Atto, questo, necessariamente connesso all’estinzione della società capitalistica.

<sup>31</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 354.

<sup>32</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 104.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 555-6, ma anche Id., *Il capitale. Libro I, capitolo VI inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 72-84.

<sup>36</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo cit.*, p. 556.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Marx, *Il capitale. Libro I, capitolo VI inedito cit.*, pp. 75-6.

<sup>40</sup> Nel Libro secondo del *Capitale*, grazie all'esame di un processo produttivo specifico, quello dell'industria dei trasporti, Marx fornì un'indicazione analitica importante per intendere in che senso sia produttivo di valore anche il lavoro delle industrie di servizi, K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro secondo. Il processo di circolazione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 125-56. Egli possedeva una nozione estesa di industria, che ci consente di comprendere perché si può parlare di processo produttivo anche per il settore dei trasporti (e per altri settori, come quello della logistica, dell'industria del gas, delle ferrovie, nautico, della comunicazione ecc.), sebbene questi compartimenti non implicino alcuna produzione materiale. Vale la pena sottolineare che, attraverso questi esempi, Marx superò la visione tradizionale dell'industria – che circoscriveva, invece, la sua attività ai processi di trasformazione materiali – estendendola, nella sua concezione, anche a quelle che oggi potremmo definire «industrie di servizi».

<sup>41</sup> È attualmente in corso un importante dibattito su questa questione. Il confronto va dai temi relativi al dominio della legge del valore nell'ambito del lavoro digitale – in particolare riguardo alla formulazione di *Cybertariat* proposta da Ursula Huws in *The Making of a Cybertariat. Virtual Work in a Real World*, Merlin Press, London 2003, pp. 152-76, e le polemiche di Nick Dyer-Witheford in *Cyber-proletariat. Global Labour in the Digital Vortex*, Pluto Press, London 2015, pp. 39-59 – fino alla teoria esposta, fra gli altri, da Eran Fisher e Christian Fuchs in *Reconsidering Value and Labour in the Digital Age*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2015, pp. 3-25. Quest'ultima riguarda il valore e il lavoro nell'arena digitale, e in particolare le teorie relative alla critica dell'economia politica di Internet.

<sup>42</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 933.

<sup>43</sup> *Ibid.* Cfr. anche K. Marx, *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, p. 300, in cui Marx, ispirato dalla Comune di Parigi, propose la formula del «lavoro libero e associato», in contrapposizione allo sfruttamento del lavoro.

<sup>44</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo cit.*, p. 933. Sulla giornata lavorativa nel capitalismo contemporaneo cfr. P. Basso, *Tempi moderni, orari antichi. L'orario di lavoro a fine secolo*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 11-29.

<sup>45</sup> Una trattazione più approfondita di queste problematiche si trova in R. Antunes, *Il lavoro e i suoi sensi. Affermazione e negazione del mondo del lavoro*, Punto Rosso, Milano 2016, pp. 193-9.

<sup>46</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo cit.*, p. 111.

<sup>47</sup> Marx, *La guerra civile in Francia cit.*, p. 300.

<sup>48</sup> Id., *Critica al programma di Gotha (Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco)*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 17-8.

<sup>49</sup> Fra gli autori che hanno aggiornato in modo significativo la teoria di Marx cfr. H. Braverman, *Lavoro e capitale monopolistico. La degradazione del lavoro nel XX secolo*, Einaudi, Torino 1978, pp. 293-359 e 405-50; A. Bihr, *Dall'Assalto al cielo all'Alternativa. La crisi del movimento operaio*

europeo, Bfs, Pisa 1995, pp. 71-88; e I. Mészáros, *Oltre il capitale. Verso una teoria della transizione*, Punto Rosso, Milano 2016, pp. 848-64.

<sup>50</sup> Cfr. ad esempio C. Offe, *Work. The Key Sociological Category?*, in *Disorganized Capitalism*, a cura di Id., Polity Press, Cambridge 1985, pp. 129-50.

<sup>51</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 682.

<sup>52</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1970, II, p. 401.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 402.

<sup>54</sup> Si consideri il caso emblematico di Foxconn, in Cina.

<sup>55</sup> Un contributo importante in tal senso è offerto da J. M. Vincent, *Les automatismes sociaux et le «General Intellect»*, in *Paradigmes du Travail*, «Futur antérieur», 2, 1993, 16, p. 121: «la forza-lavoro intellettuale, generata all'interno e all'esterno della produzione, viene assorbita come merce dal capitale, che la incorpora e, in tal modo, conferisce nuove qualità al lavoro morto: flessibilità, rapidità nella dislocazione e auto-innovatività permanente. La produzione materiale e la produzione di servizi, necessitando di innovazioni continue, a seguito di ciò divengono sempre più subordinate a una produzione di conoscenza in aumento, convertita poi in merci e capitale». In M. Lazzarato, *Le Concept de Travail Immatériel: la Grande Entreprise*, ivi, 1992, 10, pp. 54-61, si trova un approccio che privilegia il lavoro immateriale e minimizza il ruolo della produzione materiale (allontanandosi, dunque, dalla formulazione marxiana).



## 9. Capitale e temporalità

di Moishe Postone<sup>\*</sup>

### 1. *Introduzione.*

La profonda trasformazione del mondo negli ultimi decenni ha drammaticamente mostrato come la teoria critica contemporanea, se deve adeguarsi al nostro universo sociale, debba essere incentrata sulle questioni delle dinamiche storiche e dei cambiamenti strutturali su larga scala. Una teoria critica del capitalismo basata sulla categoria marxiana di capitale potrebbe far luce in maniera significativa su questi sviluppi storici, ma solo se ripensata radicalmente, in modo da distinguersi dalle varie letture del capitale nelle interpretazioni marxiste tradizionali così come nei recenti discorsi delle scienze sociali.

Secondo la riconcettualizzazione qui presentata, la categoria di capitale ha poco in comune con gli usi del termine «capitale» propri di una vasta gamma di teorici, da Gary Becker (1930-2014) a Pierre Bourdieu (1930-2002)<sup>1</sup>. Essa si differenzia anche dal modo in cui è stata usata da molti teorici marxisti, per i quali il «capitale» si riferisce generalmente a un surplus sociale che è stato oggetto di appropriazione privata<sup>2</sup>. Pur accettando che la categoria di capitale di Karl Marx si riferisca all'articolazione della società nel suo complesso, questo saggio sostiene che non solo essa descrive una determinata modalità di sfruttamento di classe, ma anche, più fondamentalmente, che essa coglie una forma unica di mediazione sociale che struttura la modernità capitalista in quanto forma storicamente specifica di vita sociale. Questa forma di mediazione è socialmente costituita e, nondimeno, astratta e temporale. Come sarà meglio illustrato, essa si manifesta in forme peculiari e astratte di dominio che non possono essere sufficientemente comprese in termini di dominio di una classe o di una qualsiasi entità sociale e/o politica concreta. Queste forme di dominazione, espresse da categorie come merce e capitale, inoltre, non sono

statiche, ma generano una dinamica storica che caratterizza in modo univoco la modernità capitalista.

L'attenzione posta in questo capitolo sul carattere storicamente dinamico della società capitalista risponde alle massicce trasformazioni del capitalismo negli ultimi quattro decenni. Questo periodo è stato caratterizzato dalla scomparsa della sintesi fordista post-seconda guerra mondiale a Occidente e dal crollo o dalla radicale trasformazione dei partiti e delle loro economie pianificate a Oriente, nonché dall'emersione di un ordine capitalista neo-liberale globale che, a sua volta, potrebbe essere minato dallo sviluppo di enormi blocchi economici in competizione fra loro. Dal momento che questi cambiamenti hanno incluso il crollo dell'Unione Sovietica e del comunismo europeo, sono stati spesso interpretati come segnali della fine del marxismo e della rilevanza teorica di Marx. Tuttavia, queste trasformazioni storiche evidenziano anche la necessità di affrontare la problematica delle dinamiche storiche e dei cambiamenti strutturali di larga scala.

L'importanza fondamentale di questa problematica emerge con evidenza quando si considera la traiettoria complessiva nel XX secolo di ciò che, retrospettivamente, può essere definito come capitalismo stato-centrico: dai suoi inizi, che possono essere collocati nel periodo della prima guerra mondiale e della Rivoluzione russa, passando per il suo culmine nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale, sino al declino dopo i primi anni settanta. Ciò che è significativo di questa traiettoria è il suo carattere globale. Essa comprendeva tanto i paesi capitalisti occidentali e l'Unione Sovietica quanto le terre colonizzate e i paesi decolonizzati. Sebbene vi siano ovvie differenze nello sviluppo storico, dal punto di vista del XXI secolo queste appaiono come declinazioni diverse di un modello comune più che come sviluppi fundamentalmente diversi. Ad esempio, lo Stato sociale è stato ampliato in tutti i paesi industriali occidentali nei venticinque anni successivi alla fine della seconda guerra mondiale e poi limitato o parzialmente smantellato nei primi anni settanta. Questi sviluppi (parallelamente al successo post-bellico e al successivo, rapido declino dell'Unione Sovietica e alle massicce trasformazioni della Cina) avvennero indipendentemente dal fatto che fossero al potere partiti conservatori o socialdemocratici («liberali»).

Tali sviluppi complessivi non possono essere spiegati in termini di decisioni politiche locali e contingenti. Essi indicano l'esistenza di una

medesima dinamica storica sia in Oriente che in Occidente e rivelano come l'idea che lo Stato potesse controllare tale dinamica fosse, nel migliore dei casi, solo temporaneamente valida. Essi suggeriscono cioè l'esistenza di forze dinamiche non pienamente soggette al controllo politico e di vincoli strutturali generali che incidono sulle decisioni politiche, sociali ed economiche.

## *2. Storia e dominazione.*

Queste recenti trasformazioni storiche suggeriscono l'importanza di confrontarsi di nuovo con la critica dell'economia politica di Marx, nella misura in cui la problematica delle dinamiche storiche e il cambiamento strutturale globale sono al centro di questa critica. Tuttavia, la storia del secolo scorso suggerisce anche che il marxismo tradizionale non è pienamente adeguato al mondo contemporaneo e che una teoria critica adeguata deve differire in maniera significativa e radicale dalle critiche tradizionali del capitalismo.

L'espressione «marxismo tradizionale» si riferisce a un quadro interpretativo molto generale in cui il capitalismo viene analizzato essenzialmente in termini di relazioni di classe radicate nei rapporti della proprietà privata e mediate dal mercato<sup>3</sup>. Il dominio sociale è inteso principalmente in termini di dominio di classe e di sfruttamento. All'interno di questo quadro interpretativo generale, il capitalismo è caratterizzato da una crescente contraddizione strutturale fra le relazioni sociali di base della società (intese come proprietà privata e mercato) e le forze di produzione (interpretate in termini di lavoro e di modalità di produzione industriale). Il socialismo è concepito principalmente sotto la forma della proprietà collettiva dei mezzi di produzione e della pianificazione centralizzata in un contesto industrializzato. Questo quadro generale si basa su una interpretazione trans-storica del lavoro come fonte di ricchezza presso tutte le società e come base per ciò che è universale e veramente sociale. Tuttavia, nel sistema capitalistico al lavoro è impedito di realizzarsi pienamente per via di relazioni particolaristiche e frammentarie. L'emancipazione si realizza quindi in una forma sociale in cui il lavoro trans-storico, liberato dalle distorsioni del mercato e della proprietà privata, è emerso apertamente come il principio regolatore della società.

Naturalmente questa nozione è legata a quella della rivoluzione socialista come «auto-realizzazione» del proletariato. Il lavoro fornisce qui la prospettiva della critica del capitalismo.

All'interno del quadro di base del «marxismo tradizionale» si colloca un'ampia gamma di approcci teorici, metodologici e politici molto diversi fra loro che hanno generato straordinarie analisi economiche, politiche, sociali, storiche e culturali<sup>4</sup>. Tuttavia, i limiti dello stesso quadro generale sono diventati sempre più evidenti alla luce degli sviluppi storici del XX secolo. Questi sviluppi includono il carattere non-emancipatore di ciò che si auto-definiva «socialismo reale»; la traiettoria del suo sorgere e del suo declino, parallelamente a quella della forma occidentale del capitalismo statale interventista (suggerendo che questi fossero similmente collocati dal punto di vista storico); la crescente importanza della conoscenza scientifica e della tecnologia avanzata nella produzione (che sembrava mettere in discussione la teoria del valore-lavoro); le crescenti critiche al progresso tecnologico e alla crescita (che si opponeva al produttivismo di gran parte del marxismo tradizionale) nonché l'accresciuta importanza delle identità sociali non definite attraverso la classe. Insieme questi elementi suggeriscono che il quadro tradizionale non rappresenta più un punto di partenza adeguato per una teoria critica emancipatrice.

La considerazione degli schemi storici generali che caratterizzano il XX secolo mette quindi in discussione tanto il marxismo tradizionale, con la sua affermazione del lavoro e della storia, quanto le concezioni post-strutturaliste della storia come essenzialmente contingente. Ciononostante, tale considerazione non si oppone necessariamente a tutti i tentativi di formulare una teoria critica basata su un'analisi della storia, né nega l'intuizione critica che sta alla base dei tentativi di affrontare la storia in maniera contingente – vale a dire non nega che quella storia, intesa come il dispiegarsi di una necessità imminente, rappresenta una forma di non-libertà.

Esattamente quella forma di non-libertà è l'oggetto centrale della critica dell'economia politica di Marx, la quale tenta di spiegare, in termini sociali, gli imperativi e i vincoli che danno origine alle dinamiche storiche e ai cambiamenti strutturali del mondo moderno. La sua critica differisce in maniera sostanziale dal marxismo tradizionale, che critica il capitalismo dal punto di vista della storia e del lavoro. L'analisi di Marx, invece, si concentra criticamente sulla dinamica storica del capitalismo e sulla

centralità del lavoro in quella forma di vita sociale. Quello che è stato il *punto di vista* del marxismo tradizionale, secondo questa interpretazione, sarebbe l'oggetto della critica di Marx. D'altra parte, a differenza del post-strutturalismo, la critica marxiana non nega l'esistenza di una logica storica e della non-libertà ad essa associata, insistendo sul fatto che, in realtà, la vita sociale umana si sviluppa sempre contingentemente. La critica di Marx considera piuttosto l'esistenza di una logica storica come un segno distintivo della modernità capitalista. Tale critica cerca di cogliere la natura di quella peculiare logica storica, indagandone le basi e chiarendo la possibilità del suo superamento, e lo fa radicando la dinamica immanente della moderna società capitalista in una forma storicamente determinata di mediazione sociale espressa dalla categoria di capitale.

Fondando la dinamica del capitalismo attraverso il riferimento alle categorie storicamente determinate proprie di quella forma sociale, la teoria matura di Marx implica che la Storia, intesa come dinamica direzionale immanentemente guidata, non è una categoria universale della vita sociale umana, ma è piuttosto una caratteristica storicamente determinata della società capitalista (che può essere ed è stata estesa da molti teorici alla vita sociale umana in generale, intesa come Storia). Lungi dal vedere la storia in maniera positiva, la teoria di Marx, fondando questa dinamica direzionale nella categoria di capitale, la coglie come una forma di dominio, di eteronomia. Inoltre, secondo questa interpretazione, la stessa teoria matura di Marx non pretende di essere una teoria della storia e della vita sociale valida a livello trans-storico; al contrario, essa considera se stessa come storicamente determinata<sup>5</sup>. Né l'oggetto della teoria critica di Marx né la stessa teoria sono trans-storici; piuttosto, sono storicamente determinati. Invero, la teoria mette in dubbio qualsiasi approccio che rivendichi per sé una validità universale, trans-storica.

In quanto teoria storica specifica della dominazione, ovverosia dell'eteronomia, la posizione critica marxiana, nel suo *giudizio* della logica storica del capitalismo, è più vicina al post-strutturalismo che non al marxismo ortodosso della Seconda Internazionale. Tuttavia, la sua *analisi* di quella logica è una critica del post-strutturalismo nella misura in cui esso non considera la storia eteronoma come una narrazione che può essere dissipata semplicemente in modo discorsivo, bensì come l'espressione di una struttura di dominio temporale. Riappropriarsi della categoria di capitale come base di una dinamica eteronoma storicamente specifica

consente dunque un approccio che potrebbe essere critico nei confronti di una concezione trans-storica della storia intesa tanto in termini di dispiegamento di una logica intrinseca, quanto di contingenza, cioè permetterebbe di superare l'opposizione classica fra necessità e libertà. Da questo punto di vista, qualsiasi tentativo di recuperare l'azione umana insistendo sulla contingenza in modi che mettono fra parentesi le strutture storicamente specifiche della dominazione caratteristiche del capitalismo è (ironia della sorte) profondamente depotenziante.

### 3. *Critica e specificità storica.*

Cos'è il capitale nell'analisi di Marx? Per elaborare questo concetto si devono considerare brevemente le categorie basilari – merce e valore – con cui Marx inizia la sua indagine nel *Capitale* poiché queste fungono da fondamento teorico per le sue categorie di plusvalore e di capitale. All'interno del contesto tradizionale, la categoria di valore di Marx è stata generalmente considerata come un tentativo di dimostrare che il lavoro umano diretto crea sempre e ovunque ricchezza sociale, che nel capitalismo è mediata dal mercato. La sua categoria di plusvalore, in quest'ottica, dimostra l'esistenza dello sfruttamento nel capitalismo mostrando che, nonostante le apparenze, il surplus nel capitalismo non è frutto di una serie di fattori di produzione, come il lavoro, la terra e i macchinari, bensì solo da lavoro. Di questo surplus si appropria la classe capitalista. Il plusvalore, all'interno di questo quadro «classico», è una categoria di sfruttamento classista<sup>6</sup>.

Questa interpretazione si basa su una comprensione trans-storica del lavoro come attività mediatrice fra gli esseri umani e la natura e concepisce l'emancipazione in termini di realizzazione del lavoro, oltretutto di auto-realizzazione del proletariato. Nel migliore dei casi, questa è un'interpretazione unilaterale, poiché si concentra sulla forma non esplicita di sfruttamento propria del sistema capitalistico, ma non comprende la dinamica storica contenuta nelle categorie di Marx<sup>7</sup>.

Tuttavia, come suggerito sopra, una lettura attenta della matura critica dell'economia politica di Marx mette in discussione i presupposti trans-storici dell'interpretazione tradizionale. Nei *Grundrisse*, Marx afferma che le sue categorie fondamentali non dovrebbero essere intese in termini



strettamente economici ma come forme di essere nel mondo [*Daseinsformen*], determinazioni dell'esistenza [*Existenzbestimmungen*], cioè forme di essere sociale che sono al tempo stesso oggettive e soggettive<sup>8</sup>. Inoltre (e questo è cruciale) queste categorie non dovrebbero essere intese come trans-storiche, bensì come storicamente specifiche della società moderna, o capitalista<sup>9</sup>. Anche categorie come quella di denaro e di lavoro, che appaiono trans-storiche a causa del loro carattere astratto e generale, secondo Marx sono valide nella loro generalità astratta solo per la società capitalista<sup>10</sup>. È per via del loro carattere particolarmente astratto e generale che categorie storicamente specifiche del sistema capitalistico possono sembrare valide per tutte le società<sup>11</sup>.

Ciò vale anche per la categoria di valore. Nei *Grundrisse* Marx tratta esplicitamente il valore come il «fondamento della produzione borghese» e lo definisce come una forma di ricchezza storicamente specifica del capitalismo che è costituita dal dispendio di tempo di lavoro umano diretto<sup>12</sup>. Egli mostra che il valore è alla base di un sistema di produzione che genera la possibilità storica che il valore stesso possa essere abolito e che la produzione possa essere organizzata su una nuova base, non dipendente dal dispendio di lavoro umano diretto nel processo di produzione. Allo stesso tempo tuttavia il valore rimane la condizione necessaria del capitalismo. Questa contraddizione tra il potenziale generato dal sistema basato sul valore e la sua realtà indica che, per Marx, l'abolizione del capitalismo comporta l'abolizione del valore e del lavoro che crea valore<sup>13</sup>. Lungi dal significare l'auto-realizzazione del proletariato, l'abolizione del capitalismo comporterebbe l'auto-abolizione del proletariato.

Questa breve descrizione dello sviluppo del capitalismo nei *Grundrisse* illumina la struttura dell'argomentazione di Marx nel *Capitale*. In primo luogo, l'auto-comprensione della teoria critica matura di Marx come qualcosa di storicamente determinato significava che anche il suo punto di partenza doveva essere storicamente determinato. La sua forma di presentazione non poteva contraddire il carattere storicamente determinato dell'analisi; non poteva, ad esempio, procedere in maniera cartesiana da un presunto punto di partenza valido trans-storicamente. Il punto di partenza doveva esprimere piuttosto la specificità storica del suo oggetto e, di riflesso, della teoria stessa<sup>14</sup>. Alla fine dei *Grundrisse*, Marx ha stabilito un

punto di partenza che poi ha conservato nel *Capitale*: la merce<sup>15</sup>. Alla luce delle considerazioni di Marx sulla natura di un adeguato punto di partenza per la sua teoria critica è chiaro che la categoria di «merce» non si riferisce qui alle merci come potrebbero esistere in molte società, né a uno stadio pre-capitalista ipotetico e spurio della produzione di merci semplici, bensì alla merce come forma sociale più basilare e storicamente determinata della società capitalista. Anziché riferirsi semplicemente a oggetti in circolazione sul mercato, la categoria marxiana di merce descrive una forma particolare di relazioni sociali, una forma di mediazione sociale. Come forma strutturata di pratica sociale che è contemporaneamente principio strutturante delle azioni, delle visioni del mondo e delle inclinazioni delle persone, la merce è una forma tanto di soggettività che di oggettività sociale<sup>16</sup>.

Nel *Capitale* Marx ha cercato di svelare la natura e la dinamica sottese alla modernità capitalista a partire da qui. Il carattere storicamente specifico dell'esposizione marxiana le conferisce un'insolita forma riflessiva. Poiché il punto di partenza di tale teoria critica non può essere radicato trans-storicamente, esso potrebbe essere fondato solo immanentemente, nel corso del suo svolgersi, in base al quale ogni momento successivo dispiegato giustifica retroattivamente ciò che lo ha preceduto. Ecco come è strutturato *Il capitale*. Le categorie iniziali come «merce», «valore», «valore d'uso», «lavoro astratto» e «lavoro concreto» sono sostanziate retroattivamente dallo svolgimento successivo dell'analisi<sup>17</sup>. Quello che, nel primo capitolo del *Capitale*, appare come il «fondamento» trans-storico di queste categorie dovrebbe essere letto immanentemente come meta-discorso sulle forme ontologiche, trans-storiche dell'apparenza delle sottostanti forme sociali storicamente determinate e, quindi, degli approcci à la Descartes (1596-1650) che procedono sulla base di tali forme di apparenza.

Ciò che caratterizza la forma-merce delle relazioni sociali, nell'analisi di Marx, è il fatto che sia costituita dal lavoro. Essa esiste dunque in forma oggettivata e possiede un carattere dualistico: valore e valore d'uso<sup>18</sup>. Alla base di questa analisi c'è la concezione marxiana della specificità storica del lavoro nel sistema capitalistico. Marx sostiene che il lavoro nel capitalismo ha un «doppio carattere»: è sia «lavoro concreto» che «lavoro astratto»<sup>19</sup>. Il «lavoro concreto» si riferisce al fatto che una certa forma di ciò che noi consideriamo attività lavorativa media le interazioni degli esseri umani con la natura in tutte le società, cioè in termini trans-storici. Se

tuttavia la merce in quanto forma sociale è storicamente propria del capitalismo, allora il «lavoro astratto» deve riferirsi alla dimensione storicamente determinata della merce. Ciò implica che il «lavoro astratto» non si riferisce semplicemente al «lavoro concreto» in generale, ma è una categoria peculiare, storicamente specifica. Eppure Marx lo presenta in modo trans-storico, come lavoro in generale, come dispendio di cervello, muscoli, nervi ecc.<sup>20</sup>. Un resoconto adeguato di questa categoria non dovrebbe solo chiarire la specificità sociale e storica del «lavoro astratto», ma anche spiegare perché esso appare come fisiologico e trans-storico (e perché viene presentato da Marx come tale)<sup>21</sup>. Sebbene questo argomento non possa essere pienamente discusso qui, va notato che, verso la fine del primo capitolo del *Capitale*, Marx afferma che quando la forma-merce è universalizzata (cioè nel capitalismo), il lavoro acquisisce una funzione sociale unica che non è intrinseca all'attività lavorativa in quanto tale: in una società strutturata dalla forma-merce, il lavoro e i suoi prodotti non sono socialmente distribuiti secondo norme tradizionali o relazioni esplicite di potere e dominio, come è il caso in altre società. Il lavoro costituisce piuttosto una nuova forma di interdipendenza, in cui le persone non consumano ciò che producono, ma in cui tuttavia il proprio lavoro o i prodotti del proprio lavoro fungono da mezzi semi-oggettivi con cui ottenere i prodotti degli altri<sup>22</sup>. Nel servire come mezzi, il lavoro e i suoi prodotti anticipano quella funzione da parte delle relazioni sociali manifeste; essi costituiscono una nuova forma di interrelazione sociale, una forma di mediazione sociale costituita da un'attività oggettivante (il lavoro) e che sembra quindi essere oggettiva piuttosto che sociale.

Nelle opere marxiane mature l'attenzione sulla centralità del lavoro per la vita sociale non dovrebbe essere intesa insomma come una proposta trans-storica; non significa cioè che la produzione materiale sia la dimensione più essenziale della vita sociale in generale. Piuttosto, si riferisce alla costituzione storicamente specifica (attraverso il lavoro nel capitalismo) di una forma di mediazione sociale che caratterizza in maniera ineludibile quella società. Perché il lavoro nel capitalismo non è solo lavoro come lo interpretiamo in modo trans-storico e secondo il senso comune, bensì, secondo Marx, è anche un'attività storicamente specifica di mediazione sociale, le sue oggettivazioni (merce, capitale) sono sia prodotti del lavoro concreto sia forme oggettivizzate di relazioni sociali. Nell'ambito di questa analisi, le relazioni sociali che costituiscono la base

della società capitalista sono molto diverse dalle relazioni sociali esplicite e qualitativamente determinate, come le relazioni di parentela o le relazioni di dominio diretto personale che caratterizzano le società non capitaliste. Sebbene quest'ultimo tipo di relazioni sociali continui a esistere nel capitalismo, ciò che in ultima analisi struttura quella società è un nuovo livello sottostante di relazioni sociali costituito dal lavoro. Queste relazioni hanno un peculiare carattere semi-oggettivo e sono dualistiche: sono caratterizzate dall'opposizione fra una dimensione astratta, generale, omogenea e una dimensione concreta, particolare, materiale, entrambe apparentemente naturali piuttosto che sociali, e influiscono sulle concezioni sociali di realtà naturale.

La dimensione astratta della mediazione sociale che sta alla base del capitalismo è espressa dal valore, la forma di ricchezza dominante in quella società. Come affermato in precedenza, la «teoria del valore-lavoro» di Marx è stata spesso fraintesa come teoria del lavoro-ricchezza, che concepisce il lavoro, in ogni momento e in ogni luogo, come l'unica fonte sociale di ricchezza. L'analisi di Marx non è tuttavia relativa alla ricchezza in generale più di quanto lo sia al lavoro in generale. Egli analizza il valore in quanto forma storicamente specifica di ricchezza che è legata al ruolo storicamente unico del lavoro nel capitalismo. Marx distingue esplicitamente il valore da ciò che chiama «ricchezza materiale» e collega queste due distinte forme di ricchezza alla dualità del lavoro nel capitalismo<sup>23</sup>. La ricchezza materiale si misura in base alla quantità di prodotti prodotta e dipende da una serie di altri fattori oltre al lavoro, come la conoscenza, l'organizzazione sociale e le condizioni naturali<sup>24</sup>. Essa esprime la dimensione del lavoro come valore d'uso nel capitalismo. Secondo Marx il valore è espressione del lavoro astratto ed è costituito solamente da lavoro e tempo socialmente normati, cioè dal dispendio di tempo di lavoro socialmente necessario. Questa è la forma dominante di ricchezza nel capitalismo<sup>25</sup>. La ricchezza materiale, quando è la forma dominante di ricchezza, è mediata/distribuita da relazioni sociali esplicite come relazioni di parentela o relazioni gerarchiche formali. Il valore non è invece mediato da tali relazioni sociali evidenti, ma è esso stesso una forma (peculiare) di relazione sociale e pertanto possiede l'insolita qualità di mediare se stesso.

#### 4. *La dialettica della mediazione temporale.*

Nel contesto di questa interpretazione, ciò che dunque caratterizza in maniera fondamentale il capitalismo è la forma storicamente determinata di mediazione sociale – una forma di relazione sociale che è unica nella misura in cui è mediata dal lavoro. Nel corso dell'esposizione del *Capitale*, Marx mostra che, sebbene la forma-merce delle relazioni sociali sia costituita da forme della *praxis*, questa diventa pressoché indipendente dagli uomini che la costituiscono e impone loro costrizioni e imperativi precisi. Il risultato è una forma astratta, e storicamente nuova, di dominazione sociale.

Questa astratta forma di dominazione sociale, che è al centro del *Capitale*, è fondamentalmente temporale. Marx inizia a definire tale dimensione delle forme sociali di base del capitalismo attraverso la determinazione iniziale della grandezza del valore in termini di tempo di lavoro socialmente necessario<sup>26</sup>. Nella sua elaborazione preliminare, Marx comincia ad analizzare le peculiarità del valore come forma sociale della ricchezza la cui misura è temporale. Il «tempo di lavoro socialmente necessario» non è semplicemente una misura descrittiva, ma rappresenta una norma socialmente generale e ineludibile. La produzione *deve* conformarsi a questa norma predominante, astratta e sovraordinata se vuole generare il pieno valore dei suoi prodotti. Si noti che l'obbligo non è imposto da individui o da gruppi, ma è astratto, inerente alla struttura stessa del valore. In questo quadro, il periodo di tempo (ad esempio, un'ora) è considerato come una variabile indipendente. La quantità di valore prodotta per unità di tempo è funzione della sola unità temporale, la quale rimane la medesima indipendentemente dalle variazioni individuali dei livelli di produttività. Questa è la prima determinazione della forma astratta, storicamente determinata della dominazione sociale intrinseca alle forme fondamentali della mediazione sociale del capitalismo: è il *dominio sulle persone attraverso il tempo*. Tale forma di dominazione è legata a una forma storicamente determinata di temporalità – il tempo newtoniano astratto – che è istituita storicamente con la forma-merce<sup>27</sup>.

Una peculiarità del valore in quanto forma temporale della ricchezza è quindi rappresentata dal fatto che, sebbene un incremento della produttività aumenti i valori d'uso per unità di tempo, aumenta solo sul breve termine la grandezza del valore creato per unità di tempo. Una volta che l'aumento

produttivo diventa generale, la grandezza del valore generato per unità di tempo ritorna al suo livello base<sup>28</sup>. Il risultato è una sorta di tapis roulant [*treadmill*]. Livelli più alti di produzione si riflettono in grandi incrementi della ricchezza materiale, ma non in aumenti proporzionali sul lungo periodo del valore per unità di tempo. Ciò, a sua volta, porta a ulteriori incrementi di produttività. Si deve notare che questa peculiare dinamica «a tapis roulant» è radicata nella dimensione temporale del valore. Non può essere pienamente spiegata dal modo in cui questo schema è generalizzato, per esempio attraverso la competizione di mercato. Tuttavia, sarebbe limitante vedere la temporalità capitalistica solo nei termini del tempo newtoniano, che è un tempo vuoto, omogeneo<sup>29</sup>. Nonostante i cambiamenti produttivi nella dimensione del valore d'uso non cambino la quantità di valore prodotto per unità di tempo, questi determinano *ciò che vale* come norma, ovverosia ciò che vale un'unità di tempo data. Quando il capitalismo è pienamente sviluppato, incrementi continui nella produttività rideterminano l'unità di tempo (astratto); la spingono in avanti, per così dire. Questo movimento è proprio del tempo; rende l'unità di tempo astratto una variabile dipendente. Dunque non la si può capire entro la cornice del tempo newtoniano, ma richiede un quadro di riferimento sovraordinato, entro cui il sistema del tempo newtoniano si muove. Ciò che appare in un contesto come una variabile indipendente è dipendente in un altro. Questo movimento del tempo può essere chiamato *tempo storico*. La rideterminazione dell'unità di tempo astratto e costante ridetermina la coercizione associata a quella unità. In questo modo, il movimento del tempo acquista una dimensione necessaria. Tempo astratto e tempo storico sono quindi dialetticamente interrelati. Entrambi sono costituiti storicamente entro le forme della merce e del capitale in quanto strutture di dominio<sup>30</sup>.

Questa forma di dominazione sociale storicamente nuova e astratta assoggetta le persone a imperativi e a costrizioni razionali sempre più impersonali, i quali non possono essere adeguatamente compresi in termini di dominazione di classe o, più generalmente, in termini di concreta dominazione dei gruppi sociali o degli agenti istituzionali dello Stato e/o dell'economia. Come la nozione di potere di Michel Foucault (1926-1984), sebbene più rigorosamente fondata, così questa astratta forma di dominazione non ha una sede determinata e, seppur costituita da determinate forme di pratica sociale, non appare affatto tale<sup>31</sup>.



La dinamica generata dalla dialettica di queste temporalità (astratta e storica) è colta dalla categoria di capitale, che Marx inizialmente introduce come valore auto-valorizzantesi<sup>32</sup>. Capitale, per Marx, è una categoria dinamica; è valore in movimento. Non ha una forma fissa né un'incarnazione materiale stabile, ma compare in momenti diversi del suo percorso «a spirale» sotto forma di denaro e di merci. Il capitale è dunque un flusso astratto dietro il regno fenomenico, un processo ininterrotto dell'auto-espansione del valore, un movimento direzionale senza un *telos* esterno che genera cicli di larga scala di produzione e consumo, di creazione e distruzione.

Significativamente, introducendo il concetto di capitale, Marx lo descrive con le stesse parole utilizzate da Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* in riferimento al *Geist* – la *sostanza* auto-moventesi che è il *soggetto* del suo stesso processo<sup>33</sup>. Facendo ciò, Marx suggerisce che il Soggetto storico nel senso hegeliano esiste davvero nel capitalismo: la nozione hegeliana della storia come svolgersi dialettico è valida, ma solo per la forma capitalistica della vita sociale. Inoltre (e questo è di cruciale importanza), Marx non identifica il Soggetto con il proletariato (come fa Lukács) oppure con l'umanità. Egli lo identifica piuttosto con il *capitale*, una struttura dinamica di dominio astratto che, benché costituita da uomini, diventa indipendente dalle loro volontà.

La critica del Marx maturo a Hegel, dunque, non implica più un'inversione antropologica «materialistica» della dialettica idealistica di quest'ultimo (come quella intrapresa da Lukács, per esempio), ma piuttosto una «giustificazione» materialistica della dialettica. Marx sostiene in maniera implicita che il «nocciolo razionale» della dialettica hegeliana è precisamente il suo carattere idealistico. È, questa, la manifestazione di una modalità di dominio costituito da relazioni alienate, cioè da relazioni che acquistano un'esistenza semi-indipendente di contro agli individui, relazioni che esercitano una forma di costrizione su quegli individui e che, per via della loro peculiare natura dualistica, sono di carattere dialettico. Nella sua teoria matura, dunque, Marx non colloca un meta-soggetto antropologico della storia (come il proletariato) che si realizzerà nella futura società socialista. Egli getta piuttosto le basi per una critica di tale nozione. Ciò implica una posizione molto diversa da quella di teorici come Lukács, per i quali la totalità sociale definita attraverso il lavoro fornisce il *punto di vista* per la critica del capitalismo e deve essere realizzata nel socialismo.



Nel *Capitale*, la totalità e il lavoro che la costituisce sono diventati *oggetto* di critica. Il Soggetto storico è la struttura alienata della mediazione sociale al centro della dinamica storica della formazione capitalistica. Le contraddizioni del capitale indicano l'*abolizione*, non la *realizzazione* del soggetto.

Nel *Capitale*, Marx radica in ultima analisi la dinamica storica del capitalismo nel carattere duplice della merce e, quindi, del capitale. Da una parte, in quanto forma della ricchezza storicamente specifica e temporalmente determinata, il valore è alla base di una spinta continua verso una maggiore produttività, la quale è un segno distintivo della produzione capitalistica. Dall'altra parte, poiché il valore è funzione del solo tempo di lavoro socialmente necessario, livelli di produttività socialmente generali più elevati hanno come risultato quantità maggiori di ricchezza materiale, ma non più alti livelli di valore per unità di tempo. Ciò, a sua volta, stimola ulteriori incrementi della produttività. Questa dinamica dialettica del valore e del valore d'uso è implicita logicamente nella trattazione marxiana del tempo di lavoro socialmente necessario nella sua analisi preliminare della forma-merce ed emerge chiaramente quando incomincia a elaborare i suoi concetti di plusvalore e di capitale. La dialettica che sviluppa non può essere compresa adeguatamente se la categoria di plusvalore viene concepita solo come categoria dello sfruttamento, come *plusvalore* e non anche come *plusvalore* – cioè come surplus di una forma temporale di ricchezza.

Collegando il plusvalore alla produzione, Marx distingue analiticamente fra due aspetti del processo di produzione capitalistico: questo è tanto un processo per la produzione di valori d'uso (processo di lavoro) quanto un processo di generazione di plusvalore (processo di valorizzazione)<sup>34</sup>. Analizzando il secondo aspetto, Marx distingue fra la produzione di plusvalore assoluto (dove gli incrementi del plusvalore sono generati dall'aumento del tempo totale di lavoro e, dunque, aumentando direttamente la quantità di tempo di pluslavoro) e il plusvalore relativo (laddove gli incrementi del plusvalore sono frutto dell'aumento della produttività, che aumenta indirettamente il tempo di pluslavoro riducendo il tempo di lavoro necessario per la riproduzione dei lavoratori)<sup>35</sup>.

Con l'introduzione della categoria di plusvalore relativo la logica espositiva marxiana diventa una logica storica, caratterizzata dall'accelerazione temporale. Dal momento che, nella concezione di Marx,

il plusvalore relativo è effetto dell'aumento di produttività che riduce il tempo di lavoro necessario per la riproduzione dei lavoratori, più alto è il livello socialmente generale di produttività, più alta deve essere la maggiore produttività per generare un determinato incremento di plusvalore<sup>36</sup>. In altre parole, l'espansione del plusvalore richiesta dal capitale tende a generare aumenti accelerati della produttività e, quindi, delle masse di beni prodotti e del materiale consumato. Tuttavia, la quantità sempre crescente di ricchezza materiale prodotta non corrisponde ad alti livelli di ricchezza sociale sotto forma di valore. Questo suggerisce che una caratteristica sconcertante del capitalismo moderno – l'assenza di prosperità generale nonostante l'abbondanza materiale – non sia solamente una questione di distribuzione ineguale, ma sia anche funzione della forma-valore della ricchezza alla base del capitalismo stesso.

La dialettica temporale qui brevemente tratteggiata indica anche che più alti livelli socialmente generali di produttività non diminuiscono proporzionalmente la necessità socialmente generale di dispendio di tempo di lavoro (cosa che invece accadrebbe se la ricchezza materiale fosse la forma prevalente di ricchezza). Invece quella necessità – in quanto necessità del valore – è costantemente ricostituita. Di conseguenza, il lavoro rimane il mezzo necessario della riproduzione individuale e il dispendio di tempo di lavoro continua ad essere fondamentale nel processo di produzione (a livello della società nel suo complesso) senza riguardo per il livello di produttività. Ciò si traduce in una dinamica storica di trasformazione e ricostruzione molto complessa e non lineare. Da una parte, tale dinamica genera continue trasformazioni della produzione, della divisione del lavoro e, più in generale, della vita sociale. Dall'altra, questa dinamica storica comporta la costante ricostituzione della propria condizione fondamentale come elemento immutabile della vita sociale – la mediazione sociale è in ultima analisi effettuata dal lavoro e quel lavoro vivente rimane parte integrante del processo di produzione (considerato nei termini della società nel suo insieme), indipendentemente dal livello della produttività.

La dinamica storica del capitalismo, dunque, genera incessantemente il *nuovo* mentre rigenera lo *stesso*; trascende la necessità del lavoro proletario mentre ricostituisce questa stessa necessità. Più in generale, questa dinamica non solo genera la possibilità di un'altra organizzazione della vita sociale ma, nel contempo, pone ostacoli affinché essa sia realizzata. Questa interpretazione della complessa dinamica del capitalismo è, ovviamente,

solo una formulazione iniziale molto astratta. La spinta del capitale all'espansione, ad esempio, non implica sempre produttività crescente. Può essere anche realizzata, per esempio, attraverso l'abbassamento degli stipendi o l'allungamento della giornata di lavoro. Tuttavia, ciò che è stato delineato rappresenta la logica superiore del capitale.

### *5. La duplice crisi del capitale.*

La comprensione della complessa dinamica del capitalismo sopra delineata è rilevante per capire la duplice crisi – quella del degrado ambientale e quella della fine della società del lavoro – che minaccia la nostra epoca. Le categorie marxiane consentono un'analisi critica (piuttosto che tecnologica) della traiettoria della crescita e della struttura della produzione nella società moderna. La dimensione temporale del valore è alla base di un determinato modello di «crescita», che dà luogo a incrementi della ricchezza materiale superiori a quelli in plusvalore (che rimane la forma rilevante del surplus nel capitalismo). Ciò si traduce in pressioni per accelerare gli aumenti di produttività e, quindi, in una domanda accelerata di materie prime ed energia, che contribuisce in maniera fondamentale alla distruzione accelerata dell'ambiente naturale. In questo contesto, il problema della crescita economica nel sistema capitalistico non è quindi solo il suo essere dominata dalla crisi, come è stato sottolineato spesso e correttamente dagli approcci marxisti tradizionali. Piuttosto, è la *forma* stessa della crescita ad essere problematica. La traiettoria della crescita sarebbe diversa se l'obiettivo finale della produzione fosse un aumento delle quantità di beni, piuttosto che del plusvalore. La distinzione tra ricchezza materiale e valore apre dunque la strada a una critica delle ripercussioni ecologiche della produzione capitalista moderna nel quadro di una teoria critica del capitalismo. In quanto tale, esso oltrepassa l'opposizione tra la crescita incontrollata ed ecologicamente distruttiva come condizione di ricchezza sociale e l'austerità come condizione di un'organizzazione ecologicamente sostenibile della vita sociale.

Questo approccio fornisce inoltre la base per un'analisi sociale della struttura del lavoro sociale e della produzione nel contesto capitalistico. Esso non tratta il processo capitalistico di produzione come un processo tecnico utilizzato da capitalisti privati per i loro fini individuali. Costituisce

invece la base per una critica della produzione sulla base dell'analisi di Marx delle due dimensioni del processo di produzione capitalista – il processo del lavoro e il processo di valorizzazione. Secondo Marx, inizialmente la produzione non è ancora intrinsecamente capitalista; il capitalismo sembra essere solo una questione di proprietà e controllo. A suo avviso, il processo di valorizzazione rimane estrinseco al processo lavorativo (ciò che egli chiama la «sussunzione formale del lavoro sotto il capitale»)<sup>37</sup>. Successivamente, tuttavia, il processo di valorizzazione inizia a plasmare la natura stessa del processo lavorativo (la «vera sussunzione del lavoro sotto il capitale»)<sup>38</sup>. Marx sostiene insomma che il processo di produzione nel capitalismo non possa essere adeguatamente compreso in termini materiali e tecnici. La sua analisi cerca piuttosto di mostrare che la forma materiale della produzione stessa viene socialmente plasmata dal capitale, ossia il fatto che la produzione diventa intrinsecamente capitalista<sup>39</sup>. Ciò implica che, in un ordine sociale post-capitalista, la produzione non dovrebbe essere concepita come lo stesso processo del capitalismo sotto nuovi, diversi auspici. Un tale ordine sociale comporterebbe piuttosto una diversa struttura di produzione.

Il processo della vera sussunzione del lavoro comporta anche una trasformazione nella natura del capitale. Come abbiamo visto, Marx introduce innanzitutto la categoria di capitale in termini di dimensione del valore del solo lavoro, come valore auto-valorizzantesi. Nel corso della sua presentazione dello sviluppo della produzione nel *Capitale*, Marx sostiene tuttavia che la dimensione del valore d'uso del lavoro (che include la scienza, la tecnologia e altre forme generali di conoscenza sociale) diventa un attributo del capitale. Nell'interpretazione di Marx, l'appropriazione delle forze produttive del lavoro concreto da parte del capitale sembra essere inizialmente solo una questione di proprietà privata, nella misura in cui queste forze produttive sono ancora costituite dal lavoro umano diretto nella produzione. Nella manifattura, sebbene il lavoro di ogni lavoratore «si impoverisca», la produttività nel suo complesso rimane ancora funzione del lavoro direttamente coinvolto nel processo di produzione<sup>40</sup>. In questo contesto si potrebbero ancora concepire le forze sociali del capitale in termini di forze sociali dei lavoratori riuniti.

Ciò non accade più una volta che si è sviluppata l'industria su larga scala secondo Marx. La produzione è ora sempre più basata su scienza e tecnologia. In tale situazione, il capitale diventa sempre meno la forma

mistificata di forze che «in realtà» sono quelle dei lavoratori. Le forze produttive del capitale diventano sempre più forze produttive socialmente generali che non possono più essere concepite come proprie dei soli produttori immediati. Questa conoscenza e queste forze non sono semplicemente il risultato di uno sviluppo evolutivo. La condizione della loro realizzazione storica è piuttosto funzione del capitale, ovverosia del fatto che queste forze produttive sono costituite da forme alienate, separate e contrapposte ai produttori immediati<sup>41</sup>. Questo sviluppo è un aspetto importante di ciò che Marx cerca di cogliere con la sua categoria di capitale. Il capitale potrebbe essere stato inizialmente la forma mistificata di forze che sono «in realtà» dei lavoratori. Tuttavia, man mano che si sviluppa, esso diventa sempre più la vera forma di esistenza delle «capacità di specie» che sono storicamente costituite in forma alienata<sup>42</sup>.

Questa analisi del capitale contraddice l'idea che il superamento del capitalismo comporti l'auto-realizzazione del proletariato. La spinta del capitale verso i continui aumenti della produttività dà luogo a un apparato produttivo tecnologicamente sofisticato che fa sì che la produzione di ricchezza materiale diventi essenzialmente indipendente dal dispendio di tempo di lavoro umano diretto. L'elaborazione e l'accumulazione di conoscenze socialmente generali associate allo sviluppo del capitale rende il lavoro proletario sempre più anacronistico. Ciò, a sua volta, apre la strada a riduzioni socialmente generali e su larga scala del tempo di lavoro e a cambiamenti radicali nella natura e nell'organizzazione sociale del lavoro. Questa possibilità indica, da una parte, che per Marx l'abolizione del capitalismo non comporterebbe l'auto-realizzazione del proletariato, bensì la sua auto-abolizione. D'altro canto, come abbiamo visto, la dialettica del valore e del valore d'uso è quella della trasformazione e della ricostituzione. Non solo fa avanzare la produttività, ma ricostituisce anche la necessità del valore e quindi del lavoro che crea valore, cioè del lavoro proletario. In altre parole, il capitale non solo genera possibilità che puntano al di là del capitale stesso, al di là della necessità del lavoro proletario, ma lo fa mentre ricostituisce quella stessa necessità, limitando così quelle stesse possibilità. Esso crea la possibilità di un'altra organizzazione della vita sociale impedendo nel contempo che tale possibilità venga realizzata.

Questa tensione distorce la forma in cui tale possibilità emerge. In definitiva, in quanto risultato della continua ricostituzione delle forme fondamentali del capitale, la possibilità storica dell'abolizione del lavoro

proletario si manifesta nella forma degli aumenti del lavoro superfluo, nella superfluità di una porzione sempre più ampia di popolazione attiva, di un aumento della disoccupazione permanente e del precariato (sotto-occupato). Questo sviluppo esprime, in forma invertita, la superfluità crescente di buona parte del lavoro proletario. Lungi dall'apparire come una possibilità lineare, la possibilità dell'emancipazione, dell'abolizione del lavoro proletario e, quindi, l'emergere della possibilità di un futuro nel quale la produzione del surplus non deve più basarsi sul lavoro di una classe sfruttata, è al tempo stesso l'emergere della possibilità di uno sviluppo disastroso in cui la crescente superfluità del lavoro si esprime nella forma della crescente superfluità delle persone.

Il capitale genera dunque la possibilità di una società futura, ma lo fa in una forma che è al contempo sempre più distruttiva nei confronti dell'ambiente e della popolazione attiva.

## *6. Considerazioni conclusive.*

Secondo la reinterpretazione delineata in questa sede, la teoria di Marx si estende dunque ben oltre la critica tradizionale dei rapporti di distribuzione borghesi (mercato e proprietà privata). Non è solamente una critica dello sfruttamento e dell'ineguale distribuzione di ricchezza e di potere. Essa coglie piuttosto l'essenza della stessa società industriale e post-industriale moderna in quanto società capitalista e analizza in maniera critica il capitalismo primariamente in termini di strutture astratte di dominio, di incremento della frammentazione del lavoro individuale e dell'esistenza individuale, nonché di una cieca e incontrollata logica evolutiva. Tale critica considera la classe operaia come elemento basilare del capitalismo piuttosto che come incarnazione della sua negazione e concettualizza implicitamente il socialismo in termini di possibile abolizione del proletariato e dell'organizzazione della produzione basata sul lavoro proletario, così come dell'abolizione del sistema dinamico delle costrizioni astratte del capitalismo. Contemporaneamente, questo approccio potrebbe chiarire il divario tra l'effettiva organizzazione della vita sociale e il modo in cui questa potrebbe essere organizzata, soprattutto data la crescente importanza della scienza e della tecnologia; questo divario è aumentato negli ultimi quarant'anni e si è espresso socialmente nella divisione della popolazione



fra un settore post-industriale globale e una sempre più diffusa emarginazione sociale, economica e politica.

Spostando l'attenzione della critica da un'esclusiva preoccupazione per il mercato e per la proprietà privata, questo approccio potrebbe fornire la base per una teoria critica dei paesi del cosiddetto «socialismo reale» in quanto rappresentanti forme alternative (e fallite) di accumulazione del capitale, piuttosto che modalità sociali che rappresentavano la negazione storica del capitale, seppure in una forma imperfetta.

Qui, non abbiamo riflettuto sulla descrizione di Marx delle sue categorie solamente in quanto categorie economiche, ma anche come *Daseinsformen*, *Existenzbestimmungen*, cioè come categorie culturali che comportano, ad esempio, determinate visioni del mondo e concezioni della personalità. Ciononostante, collegando il superamento del capitale al superamento del lavoro proletario, questa interpretazione potrebbe iniziare ad avvicinarsi alla questione dell'emergenza storica delle auto-interpretazioni e delle soggettività post-proletarie. Essa apre la possibilità di una teoria che possa riflettere storicamente sui nuovi movimenti sociali degli ultimi decenni e sui tipi di visioni del mondo storicamente costituite che questi incarnano ed esprimono. Potrebbe anche essere in grado di affrontare l'ascesa globale di forme di «fondamentalismo» come le forme populiste e feticizzate di opposizione agli effetti differenziali del capitalismo neo-liberale globale, nuove forme che si considerano come antiche e autentiche al tempo stesso.

Si noti che, all'interno di questo quadro, l'idea di un'altra possibile forma di vita sociale oltre il capitalismo è immanente alla stessa modernità capitalista. Non è derivata dal contatto culturale o dallo studio etnografico di forme fondamentalmente diverse di vita sociale; né si basa sull'esperienza di un precedente ordine sociale la cui economia morale viene distrutta dal capitalismo (sebbene questa esperienza abbia certamente generato opposizione). L'opposizione al capitalismo non punta tuttavia di necessità oltre il capitalismo stesso. Può essere (e spesso è accaduto) sussunta dal capitale stesso o spazzata via poiché inadeguata alle esigenze del più ampio contesto storico. L'analisi marxiana è diretta più verso la possibilità di una *trasformazione* che non verso l'emergere di una «resistenza» politicamente e storicamente indeterminata. Essa cerca di delineare l'emergere di una forma di vita che, in quanto risultato della dinamica capitalistica, è costituita come possibilità storica e tuttavia è impedita nella sua realizzazione da quella stessa dinamica. Questo scarto tra

ciò che è e ciò che potrebbe essere consente una possibilità futura che è diventata sempre più storicamente reale. È questo scarto che costituisce la base per una critica storica di ciò che è; esso rivela il carattere storicamente determinato delle forme sociali fondamentali del capitalismo, non solo con riferimento al passato o a una società altra (o a una presunta organizzazione sociale «naturale»), ma anche in relazione a un futuro possibile.

Nel tracciare un quadro per affrontare tali questioni, l'interpretazione del *Capitale* qui presentata mostra la sua inesausta rilevanza ai fini di una comprensione adeguata delle trasformazioni di vasta portata del nostro universo sociale. Queste trasformazioni storiche non solo hanno rivelato le debolezze di gran parte del marxismo tradizionale così come di varie forme di post-marxismo critico, ma hanno sottolineato anche l'importanza centrale di una critica del capitalismo per una teoria critica adeguata all'oggi.

### Riferimenti bibliografici

- Althusser, L. - Balibar, E., *Leggere Il capitale*, Feltrinelli, Milano 1971.
- Becker, G., *Human capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Columbia University Press, New York 1975.
- Benjamin, W., *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.
- Bourdieu, P., *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge 2000.
- Cohen, G. A., *History, Labour and Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1988.
- Dobb, M., *Economia politica e capitalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.
- Elster, J., *Making Sense of Marx*, Routledge, New York 1985.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K. *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Meeks, R., *Studi sulla teoria del valore-lavoro*, Feltrinelli, Milano 1973.
- Postone, M., *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Postone, M., *Ripensare Il capitale alla luce dei Grundrisse*, in *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 dopo*, a cura di M. Musto, Ets, Pisa 2015.
- Roemer, J., *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Steedman, I., *Ricardo, Marx, Sraffa*, in *The Value Controversy*, a cura di I. Steedman e P. Sweezy, New Left Books, London 1981, pp. 11-9.
- Sweezy, P., *La teoria dello sviluppo capitalistico. Principi di economia politica marxiana*, Einaudi, Torino 1970.

\* Ringrazio Mark Loeffler e Robert Stern per i preziosi commenti.

<sup>1</sup> Cfr. G. Becker, *Human capital. A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, Columbia University Press, New York 1975 e P. Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

<sup>2</sup> Si veda ad esempio M. Dobb, *Economia politica e capitalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1972.

<sup>3</sup> M. Postone, *Ripensare Il capitale alla luce dei Grundrisse*, in *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 dopo*, a cura di M. Musto, Ets, Pisa 2015, pp. 218-9.

<sup>4</sup> Ciò includerebbe anche lo strutturalismo e la Teoria critica, due più recenti e importanti interpretazioni critiche del pensiero di Marx, ambedue con l'ambizione di superare il paradigma tradizionale. György Lukács (1885-1971) e i membri della Scuola di Francoforte, rispondendo teoricamente alla trasformazione storica del capitalismo da una forma incentrata sul mercato a una forma burocratica statalista, riconobbero implicitamente le inadeguatezze di una teoria critica della modernità che definiva il capitalismo meramente in termini ottocenteschi, ossia in termini di mercato e proprietà privata. Come ho sostenuto altrove – *Time, Labor, and Social Domination*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 71-120 –, essi sono tuttavia rimasti vincolati ad alcuni degli assunti di quella stessa teoria. D'altro canto, sebbene Louis Althusser (1918-1990) abbia formulato una sofisticata critica dell'«idealismo del lavoro» e abbia trattato le relazioni sociali come strutture non riducibili all'intersoggettività antropologica, la sua attenzione alla questione del surplus in termini di sfruttamento e alla dimensione fisica «materiale» della produzione è ancora legata a quella che, in definitiva, è un'interpretazione tradizionale del capitalismo, L. Althusser - É. Balibar, *Leggere Il capitale*, Feltrinelli, Milano 1971, pp. 152-64 e 172-90.

<sup>5</sup> Postone, *Ripensare Il capitale* cit., pp. 222-30.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio G. A. Cohen, *History, Labour and Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1988, pp. 209-38; Dobb, *Economia politica e capitalismo* cit., pp. 76-84; J. Elster, *Making Sense of Marx*, Routledge, New York 1985, p. 127; R. Meeks, *Studi sulla teoria del valore-lavoro*, Feltrinelli, Milano 1973; J. Roemer, *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 158-9; I. Steedman, *Ricardo, Marx, Sraffa*, in *The Value Controversy*, a cura di I. Steedman e P. Sweezy, New Left Books, London 1981, pp. 11-9; P. Sweezy, *La teoria dello sviluppo capitalistico. Principi di economia politica marxiana*, Einaudi, Torino 1970, pp. 81-2.

<sup>7</sup> Lo sfruttamento, inteso come appropriazione del surplus prodotto dai gruppi sociali subalterni, ha naturalmente preceduto il capitalismo ed è stata una caratteristica propria di tutte le forme storiche della vita sociale. Ciò che è peculiare del capitalismo non è solo il fatto che la sua modalità di appropriazione non è esplicita (contrariamente al caso dei signori feudali e dei contadini, ad esempio) ma anche il fatto che esso implica una dinamica precisa, come verrà illustrato in seguito. Il marxismo tradizionale tende a concentrarsi sul primo aspetto, mentre trascura il secondo.

<sup>8</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, I, pp. 113-4.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 106-17.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 109-10.

<sup>11</sup> Va osservato che, più in generale, Marx tentò di gettare le basi per proiezioni trans-storiche di forme sociali specifiche del sistema capitalistico (proprie anche di pensatori come Adam Smith [1723-1790] e Georg Wilhelm Friedrich Hegel [1770-1831]) facendo riferimento alle peculiarità di quelle forme, piuttosto che descrivendole semplicemente come l'imposizione intenzionale di concezioni presumibilmente «europee» sul resto del mondo.

<sup>12</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, pp. 87-9.

- <sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 92-5.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 106-17.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 319-20.
- <sup>16</sup> Questa interpretazione delle categorie suggerisce un approccio alla cultura e alla società molto diverso dal modello classico «struttura/sovrastruttura».
- <sup>17</sup> Postone, *Time, Labor, and Social Domination* cit., pp. 128-32.
- <sup>18</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 70 e 73.
- <sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 73-80.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 76-7.
- <sup>21</sup> Postone, *Time, Labor, and Social Domination* cit., pp. 63-101.
- <sup>22</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 201-4.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 73-6.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 72.
- <sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 71, 72 e 77.
- <sup>26</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 71.
- <sup>27</sup> Postone, *Time, Labor, and Social Domination* cit., pp. 200-16.
- <sup>28</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 71.
- <sup>29</sup> W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, pp. 29-31 e 45-9.
- <sup>30</sup> Postone, *Time, Labor, and Social Domination* cit., pp. 287-98.
- <sup>31</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- <sup>32</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 186-8.
- <sup>33</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 186-8.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 220-1 e 230-1.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 265 sgg. e 353-60.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 569-70.
- <sup>37</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 556-7.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, p. 557.
- <sup>39</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 403-9 e 413 sgg.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 363-410.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 410-29.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 363-410.

## 10. Ecologia

di John Bellamy Foster

### 1. *Marx e la terra.*

Il riconoscimento diffuso di Karl Marx come pensatore «classico» e di primo rilievo del pensiero ecologico è un avvenimento piuttosto recente. Il rinnovato interesse per l'ecologia di Marx, a partire dagli anni sessanta, e, in particolare, dagli anni novanta, ha avuto diverse fasi. L'interpretazione predominante a sinistra fino agli anni ottanta incolpava Marx per la sua concezione apparentemente strumentale e «prometeica» della natura e per la sua presunta mancanza di sensibilità ecologica. Questa visione ha portato a quella che è diventata famosa col nome di «prima fase dell'ecosocialismo», caratterizzata dall'innesto del pensiero verde nel marxismo (o, in alcuni casi, del marxismo in un pensiero verde), a partire dal presupposto secondo cui tutta la critica di Marx era mancante da un punto di vista ecologico<sup>1</sup>.

Nel suo saggio del 1982 *Socialismo ed ecologia*, Raymond Williams (1921-1988) criticò duramente questo tipo di «coesistenza» delle «due forme di pensiero» del socialismo e della teoria verde, senza procedere alla faticosa opera di riesame della tradizione marxiana fin dai suoi inizi, senza cioè tornare agli scritti di Marx<sup>2</sup>. A partire da ciò si sviluppò dunque all'inizio degli anni novanta una seconda fase dell'analisi ecosocialista che, andando alle fondamenta del materialismo storico di Marx, cercò di determinare in che misura egli avesse incorporato considerazioni ecologiche basilari nella sua analisi. Questa seconda fase dell'ecosocialismo spostò l'attenzione sulla connessione fra la concezione materialistica della storia di Marx e la sua concezione materialista della natura. L'intero *corpus* intellettuale di Marx (dalla sua tesi sulla filosofia della natura di Epicuro [341 a.C.-270 a.C.] fino agli ultimi scritti degli anni ottanta dell'Ottocento) fu oggetto di un vasto scavo archeologico nel tentativo di recuperare la struttura ecologica profonda del suo pensiero. Ciò portò a tre importanti

acquisizioni metodologiche: 1) la scoperta della teoria della forma-valore ecologica alla base dell'intera critica di Marx; 2) la scoperta della teoria della frattura metabolica (e con essa dei concetti di «metabolismo universale della natura» e di «metabolismo sociale»), e 3) la scoperta delle due teorie della crisi ecologica (crisi di scarsità e crisi ecologiche in senso proprio) contenute nell'analisi di Marx. Armati di questi nuovi strumenti critici, gli analisti radicali iniziarono ad applicarli alle condizioni ecologiche e sociali contemporanee, dando vita a una terza fase dell'ecosocialismo (o marxismo ecologico) direttamente collegata alla prassi contemporanea – nel contesto di movimenti come il System Change Not Climate Change. In questa maniera, la critica ecologica di Marx riemerse come forza materiale nella lotta ambientale globale nei primi decenni di questo secolo.

Questo processo di dissotterramento del pensiero ecologico di Marx rappresentò un momento essenziale di autocritica all'interno della tradizione marxiana. Ma esso costituì parimenti una risposta alla sfida senza precedenti che ha posto l'umanità (e il movimento socialista) di fronte all'emergenza planetaria di oggi. I pensatori marxisti furono costretti, spinti da necessità pratica e rivoluzionaria, a cercare risposte metodologiche nei fondamenti del materialismo storico classico, per affrontare più efficacemente la crisi ecologica globale. Ciò era coerente con la previsione di Rosa Luxemburg (1871-1919) secondo cui solo attraverso l'ulteriore sviluppo del marxismo e il suo confronto con i nuovi problemi storici il movimento avrebbe riconosciuto che «Marx nella sua creazione scientifica ci ha anticipato in quanto partito di lotta sul piano della prassi». Quando le condizioni cambiano ed emergono nuove sfide, è dunque necessario «atting[ere] di nuovo nella riserva concettuale marxiana, per elaborare e valorizzare nuovi singoli fragmenti della sua dottrina»<sup>3</sup>.

## *2. Critiche del marxismo occidentale alla riflessione di Marx sulla natura.*

L'interpretazione generale della concezione marxiana della natura e della società che è stata predominante nei primi tre quarti di secolo dopo la sua morte era connessa alla *Dialettica della natura* di Friedrich Engels (1820-1895), nonché al progresso dialettico della scienza, rispetto a cui il «socialismo scientifico» di Marx ed Engels era concepito come

organicamente correlato. Questa visione fu fortemente contestata dai marxisti occidentali all'inizio del secondo dopoguerra, nel contesto di un consapevole processo di allontanamento di Marx dal materialismo dialettico sovietico. Il marxismo occidentale venne così ad essere principalmente definito dal suo rifiuto della dialettica della natura. Il metodo dialettico, e quindi la critica marxiana in generale, era considerato applicabile solo all'ambito della storia umana ed escludeva la questione della natura esterna e dei processi naturali, che erano stati lasciati alle scienze naturali. Russell Jacoby (1945) ha sintetizzato lo scisma verificatosi all'interno del marxismo affermando che «il marxismo sovietico è stato abitualmente sostenuto da un Hegel scientifico, mentre il marxismo europeo è stato abitualmente sostenuto da un Hegel storico»<sup>4</sup>.

Il testo classico che esprimeva l'interpretazione marxista occidentale del pensiero di Marx sulla natura era *Il concetto di natura in Marx* di Alfred Schmidt (1931-2012), descritto da Paul Burkett (1956) come «lo studio forse più influente mai scritto sulla visione della natura di Marx»<sup>5</sup>. Il volume apparve nel 1962, lo stesso anno in cui negli Stati Uniti fu pubblicato *Primavera silenziosa* di Rachel Carson (1907-1964). Esso ha quindi preceduto il movimento ambientalista moderno, sorto dopo la pubblicazione del libro di Carson. Tuttavia, il lavoro di Schmidt, che porta l'*imprimatur* della Scuola di Francoforte, avrebbe inciso enormemente sul modo in cui Marx fu interpretato da molti teorici della New Left nel contesto del movimento ambientalista sviluppatosi fra gli anni sessanta e ottanta.

*Il concetto di natura in Marx* fu profondamente condizionato dal pessimismo generale della Scuola di Francoforte, che considerava il «dominio della natura» come una caratteristica intrinseca della modernità o della «dialettica dell'Illuminismo»<sup>6</sup>. Sebbene fosse un lavoro elaborato, che includeva spunti positivi (specialmente in rapporto al concetto marxiano di metabolismo), furono le sue conclusioni negative e pessimistiche in relazione al punto di vista del Marx maturo che si dimostrarono particolarmente influenti. «Nella maturità», affermò Schmidt,

Marx ha rinunciato [...] ad alcune sue tesi [ecologicamente sensibili] giovanili. Di una «risurrezione» dell'intera natura egli non parla più. La nuova società deve arrecare beneficio unicamente agli uomini e chi ne fa le spese è la natura esterna, la quale deve essere dominata con giganteschi mezzi tecnologici, col minimo spreco di lavoro e di tempo e, in quanto sostrato materiale di tutti i beni di consumo immaginabili, deve stare al servizio di tutti gli uomini. Quando si è lamentato il fatto che la natura fino ad oggi è stata saccheggiata indiscriminatamente,



ciò non è avvenuto perché ci si preoccupasse della natura stessa, bensì per considerazioni di opportunità economica. [...] In futuro non potrà cessare lo sfruttamento della natura, ma gli interventi umani su di essa dovranno essere razionalizzati, in modo che anche i loro effetti più lontani restino controllabili. La natura deve quindi venir privata poco a poco della possibilità di vendicarsi degli uomini per le loro vittorie su di essa<sup>7</sup>.

L'ultima frase conteneva un'allusione a Engels, le cui osservazioni sulla necessità, per gli esseri umani, di controllare la loro relazione sociale con la natura in un contesto socialista, al fine di prevenire crisi ecologiche, furono interpretate da Schmidt (sulla falsariga della Scuola di Francoforte) come estrema «razionalizzazione» e controllo esterno della natura<sup>8</sup>. Non c'era spazio in Engels (non più di quanto ve ne fosse in Marx), sosteneva Schmidt, per qualcosa di diverso da un atteggiamento unilaterale di conquista verso la natura – nonostante fosse proprio questo ciò che egli criticava. Engels è dunque stato reinterpretato in linea con una concezione volgare di dominazione della natura, al fine di far ricadere tale interpretazione sullo stesso Marx.

«L'atteggiamento del Marx maturo – affermò Schmidt – non ha più nulla dell'esuberanza e della assoluta positività propria dei *Manoscritti* parigini, a proposito del problema della società futura. Esso è da definire piuttosto come un atteggiamento scettico. In ultima istanza gli uomini non possono emanciparsi dalle necessità naturali»<sup>9</sup>. Marx fu così trasformato in un precursore dello scetticismo, del tedio mondano e della divisione dualistica tra scienze naturali e scienze sociali (e tra natura e società) che caratterizzarono i maestri di Schmidt, Max Horkheimer (1895-1973) e Theodor W. Adorno (1903-1969)<sup>10</sup>. È da chiedersi, scriveva Schmidt, «se la società futura [socialista] non diventi piuttosto un colossale macchinario, se cioè non sia destinato a verificarsi ciò che la *Dialettica dell'illuminismo* [di Horkheimer e Adorno] chiama la “società umana come un *racket* di massa nella natura”, anziché il sogno del giovane Marx di una umanizzazione della natura, che dovrebbe comportare nello stesso tempo la naturalizzazione dell'uomo»<sup>11</sup>.

Questo giudizio negativo del concetto di natura di Marx è stato rafforzato agli albori dell'ecosocialismo negli anni settanta e ottanta. I primi pensatori ecosocialisti criticarono Marx (e il marxismo) per aver minimizzato i limiti naturali e, quindi, i vincoli ecologici. Essi cercarono dunque di promuovere «l'ecologizzazione del marxismo» combinando insieme in modo acritico il materialismo storico di Marx con la nozione

malthusiana di limiti ambientali e con le visioni etiche astratte dell'«ecologismo» (o *Green Theory*)<sup>12</sup>. Questa prospettiva generalmente evitava qualsiasi confronto ravvicinato con i fondamenti del materialismo storico. Come scrisse Perry Anderson (1938) nel suo *Sulle tracce del materialismo storico*, «i problemi dell'interazione della specie umana con l'ambiente terrestre [erano] essenzialmente assenti nel marxismo classico»<sup>13</sup>.

Per Ted Benton (1942), forse il rappresentante più esemplare della prima fase dell'ecosocialismo, Marx aveva esagerato nella sua critica a Malthus, come mostrato dalla sua «riluttanza a riconoscere i “limiti imposti dalla natura” allo sviluppo umano»<sup>14</sup>. Elementi della critica marxiana dell'economia politica, come ad esempio: 1) la sua ostilità politica nei confronti delle tesi di «Malthus dei “limiti naturali”», 2) la priorità data alla teoria del valore, 3) il suo disinteresse per i processi ecologici, e 4) il suo presunto «prometeismo» o il produttivismo estremo hanno «ostacolato lo sviluppo del materialismo storico come teoria esplicativa della crisi ecologica»<sup>15</sup>. Tali presunti punti deboli nell'analisi di Marx furono spesso ricondotti a difetti intrinseci alla teoria del valore-lavoro. Dal momento che «tutto il valore [secondo Marx] derivava dalla forza-lavoro – come ha affermato il sociologo ambientale Michael Redclift (1946) – «[per Marx] era impossibile concepire un limite “naturale” alle forze produttive materiali della società»<sup>16</sup>.

### 3. La riscoperta dell'ecologia di Marx.

Ciononostante, per coloro che avevano una solida conoscenza della critica dell'economia politica marxiana era ovvio che la maggior parte delle critiche rivolte contro Marx relativamente all'ecologia erano errate. Non era difficile indicare numerosi passaggi in cui Marx (ed Engels) prendevano sul serio i limiti naturali. L'opera di Marx era costellata di critiche nei confronti dell'inquinamento, della deforestazione, della desertificazione, della divisione città-campagna e delle città sovrappopolate. «Lo sviluppo della civiltà e dell'industria – osservava nel *Capitale* – in generale si è sempre mostrato così attivo nella distruzione dei boschi, che, al paragone, tutto ciò che essa fa invece per la loro conservazione e produzione è una grandezza assolutamente infinitesimale». Analogamente, affermava in una lettera a

Engels che «la coltivazione, procedendo naturalmente e non dominata consapevolmente [...] lascia dietro a sé dei deserti»<sup>17</sup>. Già nel 1977 Howard Lee Parsons (1918-2000) aveva curato un'antologia intitolata *Marx ed Engels sull'ecologia* che metteva in evidenza (anche se non in maniera sistematica) una grande preoccupazione per le questioni ecologiche che pervadeva il pensiero di Marx ed Engels nel suo complesso. Il geografo Massimo Quaini (1941-2017) ha osservato che «Marx [...] denunciò la spoliazione della natura prima che nascesse una moderna coscienza ecologica borghese»<sup>18</sup>. Tutto ciò suggeriva la possibilità di costruire un'analisi ecosocialista a partire dai fondamenti marxisti classici.

Tuttavia, nessuna esplorazione sistematica del ruolo della natura-ecologia nel pensiero di Marx era possibile senza una critica dell'interpretazione prevalente dell'economia politica di Marx, critica che sarebbe servita a chiarire la connessione fra la teoria del valore di Marx e una visione ecologica del mondo. La svolta in questo senso è stata rappresentata dal volume del 1999 di Paul Burkett (1956), *Marx e la natura*, seguito nel 2006 dal suo *Marxismo ed economia ecologica*<sup>19</sup>. Burkett rivelò quella che si potrebbe definire l'«analisi della forma-valore ecologica» di Marx, basata sulla distinzione fra *ricchezza* (che per Marx include tanto la natura quanto il lavoro) e *valore* (basato sul solo lavoro)<sup>20</sup>. Non solo Marx riconobbe la tendenza del capitalismo a scaricare i costi sulla società e sulla natura, ma sostenne anche che questa tendenza era parte integrante della logica della valorizzazione capitalistica. La natura, come spiega nel *Capitale*, era vista dall'economia politica liberale classica come una «forza naturale gratuita del capitale», con il risultato che i limiti della natura erano resi invisibili al sistema delle merci<sup>21</sup>. Ciò che i critici ecosocialisti di Marx della prima fase, nel mettere in rilievo le presunte implicazioni anti-ecologiche della sua teoria del valore-lavoro, non riuscirono a cogliere era che la stessa unilateralità della forma di valore nel capitalismo era cruciale, nella concezione marxiana, per comprendere il sistematico «furto» perpetrato a danni della natura. Una volta riconosciuto che la natura (che costituisce, nell'analisi di Marx, una delle due fonti della ricchezza) non era inclusa nel calcolo capitalista del valore, ma era piuttosto considerata come una «forza gratuita» del capitale, allora era impossibile non percepire la tendenza distruttiva del capitale a scavalcare tutti i limiti naturali nella sua incessante spinta all'accumulazione.

La nozione marxiana del capitalismo come forza necessariamente dirompente e degradante rispetto ai processi della natura può essere rintracciata non solo nelle sue osservazioni su come il capitalismo ha depredato la natura, ma anche in quelle su come esso ha spogliato gli esseri umani della loro essenza naturale-fisica (oltre che intellettuale), usandoli prematuramente per poi gettarli via, senza costi per il capitale. «Con tutto il suo lesinare – scrisse Marx nel *Capitale* – la produzione capitalistica è in genere molto prodiga di materiale umano, proprio come, grazie al metodo della distribuzione dei suoi prodotti per mezzo del commercio e al suo sistema di produzione, essa è molto prodiga di mezzi materiali e da una parte fa perdere alla società ciò che dall'altra fa guadagnare ai singoli capitalisti. [...] Essa [la produzione capitalistica] è [...] una dilapidatrice di uomini, di lavoro vivente, una dilapidatrice non solo di carne e di sangue ma pure di nervi e di cervelli»<sup>22</sup>.

L'analisi di Burkett ha anche portato alla scoperta di due concezioni di crisi ecologica nella critica di Marx: 1) crisi economiche indotte dall'ambiente, causate dalla crescente scarsità di risorse naturali e dall'aumento dei costi dell'offerta; e 2) crisi ecologiche vere e proprie (o crisi dello sviluppo umano sostenibile) in cui gli effetti dell'accumulazione sulle condizioni ecologiche dello sviluppo umano non sono tenuti in considerazione dall'economia capitalista a causa delle sue proprietà esternalizzanti.

In una crisi dovuta alla scarsità di risorse, l'aumento dei costi delle risorse naturali genera vincoli economici e contraddizioni per i singoli capitali e per il capitale nel suo complesso. Questo è spiegato da Marx nella sua famosa analisi della crisi del cotone britannico durante la guerra civile negli Stati Uniti, così come nella sua indagine sul ruolo della crescente composizione organica nella sua teoria della caduta del saggio di profitto e nella riflessione sulla conservazione del capitale costante da parte delle singole imprese. Durante tali crisi dell'offerta ci si può aspettare che il capitale intervenga in vari modi per contenere i costi al fine di proteggere i suoi ricavi.

Nella crisi ecologica vera e propria (o in una crisi dello sviluppo umano sostenibile) la logica è diversa. Qui il problema è quello del degrado delle condizioni naturali del capitale in modi che *non* sono considerati nel calcolo del valore, ma che, ciononostante, hanno costi sociali e ambientali. Di conseguenza, il capitale, nella teoria di Marx, non riesce a rispondere a tali

crisi, che sono al di fuori del suo bilancio, portando a quella che è stata definita «la legge generale assoluta del degrado ambientale nel capitalismo»<sup>23</sup>. Marx indicò lo «sfruttamento, [lo] sperpero delle energie della terra» come una tendenza inesorabile del sistema di accumulazione del capitale<sup>24</sup>. Questa era la caratteristica più sorprendente dell'approccio di Marx alla crisi ecologica. Con le parole di Burkett, «molti economisti ecologici e persino alcuni ecomarxisti tendono a ridurre la questione della crisi ambientale ad una delle crisi di accumulazione del capitale; considerano cioè le crisi ambientali principalmente nei termini del loro impatto sulla redditività capitalista e sulla sostenibilità del sistema di generazione del profitto. Per Marx, tuttavia, l'accumulazione del capitale può continuare attraverso le crisi ambientali. In effetti, è questo ciò che rende il capitalismo diverso dalle società precedenti»<sup>25</sup>.

La svolta nella ricostruzione della teoria della forma di valore di Marx aprì la strada a una ben più ampia ricostruzione dell'ecologia marxiana, concentrandosi sulla relazione tra la concezione materialista della natura di Marx e la sua concezione materialistica della storia<sup>26</sup>. La ricerca ecosocialista della seconda fase ha dimostrato che già nel 1840-1841, nella tesi su Epicuro (dal titolo *Differenza tra le filosofie della natura di Democrito e di Epicuro*), Marx stava affrontando la questione della dialettica materialista e dell'alienazione della natura<sup>27</sup>. Ciò che emerse dal suo confronto con Epicuro fu un approccio potente, anti-teleologico e materialista alla dialettica della natura e della società. Ne *L'ideologia tedesca* scrisse: «Epicuro [...] fu il vero radicale illuminista dell'antichità, la cui influenza è stata trasferita nello stesso Illuminismo [moderno]. Gli epicurei sostenevano che “il mondo deve essere *disingannato*, soprattutto liberato dalla paura degli dei, perché esso è il mio *amico*”»<sup>28</sup>. Questa stessa visione materialistica, benché in forma più alienata, avrebbe animato la rivoluzione scientifica a partire dal XVII secolo, prolungandosi fino all'epoca di Marx.

Marx fece propria questa ampia concezione materialista della natura, vedendola come la base per il suo sviluppo dialettico-critico della concezione materialista della storia. Basandosi sulla famosa affermazione di Epicuro secondo cui «la morte non è nulla per noi», ha dichiarato nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* che «la natura, presa astrattamente, per se stessa, fissata nella separazione dall'uomo, è *niente* per

l'uomo»<sup>29</sup>. È perché gli esseri umani, in quanto esseri sensibili, erano parte della natura ed esistevano in mezzo ad essa (e perché trasformavano attivamente la natura e il rapporto umano con la natura attraverso la loro produzione) che erano in grado di rendere a loro stessi aliena la natura. In effetti, l'alienazione del lavoro nel capitalismo aveva il suo presupposto nell'alienazione della natura (la separazione degli esseri umani dalla terra e dal loro ambiente naturale). Marx attribuiva così il «generale attossicamento» delle grandi città a un mondo in cui la «morta materia» sotto forma di denaro era arrivata a dominare tanto sui bisogni sociali quanto sullo sviluppo umano individuale. Ciò indicava la necessità rivoluzionaria di creare una nuova società intesa come «il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura»<sup>30</sup>.

La prospettiva ecologica materialista iniziale di Marx doveva essere dunque riportata alla sua critica dell'economia politica borghese. In contrasto con Thomas Robert Malthus (1766-1834), il quale aveva accuratamente evitato l'uso del termine «sovrappopolazione» nel suo famoso *Saggio sul principio di popolazione* poiché questo avrebbe contraddetto la sua prospettiva dell'equilibrio, Marx parla esplicitamente di «sovrappopolazione» nella sua critica a Malthus nei *Grundrisse*. Ma, facendo ciò, egli non considerava la sovrappopolazione come una legge naturale invariante, quanto piuttosto come espressione di determinate relazioni storiche. Ogni modo di produzione ha le sue proprie leggi della popolazione. Nel *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels sostennero che uno dei principali obiettivi del socialismo doveva essere quello di «eliminare gradualmente l'antagonismo fra città e campagna», attraverso una più equa distribuzione della popolazione<sup>31</sup>. Questa analisi è stata successivamente affiancata all'attenzione posta da Marx nel *Capitale* sull'esercito industriale di riserva (ovverosia sulla relativa popolazione in surplus) e sulla produzione agricola sostenibile come mezzo per mantenere le condizioni per le generazioni future<sup>32</sup>.

Nei *Grundrisse*, in quello che sarebbe stato il passo più acuto mai scritto sulla dialettica dei limiti naturali nel capitalismo, Marx affermò:

La produzione basata sul capitale, dunque, come crea da una parte l'industria universale [...], così d'altra parte crea un sistema di sfruttamento generale delle qualità naturali e umane, un sistema della utilità generale, il cui supporto è tanto la scienza quanto tutte le qualità fisiche e spirituali, mentre nulla di più elevato in sé, di giustificato di per sé stesso, si presenta al di fuori di questo circolo di produzione e dello scambio sociali. Soltanto il capitale dunque crea la società borghese e l'universale appropriazione tanto della natura quanto della connessione sociale stessa



da parte dei membri della società. Di qui l'enorme influenza civilizzatrice del capitale; la sua creazione di un livello sociale rispetto a cui tutti quelli precedenti si presentano semplicemente come *sviluppi locali* dell'umanità e come *idolatria della natura*. Soltanto col capitale la natura diventa un puro oggetto per l'uomo [...] e la stessa conoscenza teorica delle sue leggi autonome si presenta semplicemente come astuzia capace di subordinarla ai bisogni umani sia come oggetto di consumo sia come mezzo di produzione. In virtù di questa sua tendenza, il capitale spinge a superare sia le barriere e i pregiudizi nazionali, sia l'idolatria della natura, la soddisfazione tradizionale, orgogliosamente ristretta entro angusti limiti, dei bisogni esistenti, e la riproduzione del vecchio modo di vivere. Nei riguardi di tutto questo il capitale opera distruttivamente, attua una rivoluzione permanente, abbatte tutti gli ostacoli che frenano lo sviluppo delle forze produttive, la dilatazione dei bisogni, la varietà della produzione e lo sfruttamento e lo scambio delle forze della natura e dello spirito. Ma dal fatto che il capitale pone ciascuno di questi limiti come un ostacolo e perciò *idealmente* lo ha superato, non ne deriva affatto che esso lo abbia superato realmente, e poiché ciascuno di tali ostacoli contraddice alla sua destinazione, la sua produzione si muove tra contraddizioni continuamente superate ma altrettanto continuamente poste<sup>33</sup>.

Qui Marx formula una dura critica del famoso stratagemma baconiano, secondo il quale alla scienza sarebbe ingiunto di obbedire alle leggi della natura intese come mezzo per il dominio della natura stessa e per l'espansione della società borghese<sup>34</sup>. In quest'ottica, tutti i limiti naturali sono dunque visti come mere barriere da superare<sup>35</sup>.

È stata l'integrazione, ad opera del Marx maturo, del concetto di metabolismo nella sua critica dello sviluppo capitalistico (rintracciabile in tutte le sue opere principali a partire dagli anni cinquanta dell'Ottocento) ad avergli permesso di sviluppare più pienamente la sua analisi della relazione materiale fra natura e società. In questo modo, inoltre, egli integrò la sua critica di classe del modo di produzione capitalistico con gli sviluppi nel campo della scienza, in particolare il primo e il secondo principio della termodinamica.

Al centro della critica materiale-ecologica di Marx c'era la sua teoria della frattura metabolica. Per Marx, il rapporto umano con ciò che egli chiamava il «metabolismo universale della natura» assumeva la forma di un metabolismo sociale rappresentato dal processo di lavoro. Come ha affermato nel manoscritto economico del 1861-1863, «il lavoro reale, in quanto produce valori d'uso, è appropriazione degli elementi naturali per i bisogni umani [...], è condizione generale del ricambio materiale tra natura e uomo»<sup>36</sup>. Marx considerava il metabolismo tra umanità e natura in termini simili a quello *tra* una determinata specie o organismo e il suo ambiente (la parte e il tutto). In termini storico-umani, tuttavia, ciò ha assunto la forma di un distinto *metabolismo sociale* associato al cambiamento dei modi di



produzione storici. Con ciò non negava che la società esistesse *all'interno della* natura o che la relazione per il tramite della produzione umana fosse una relazione complessa e interdipendente – ciò che egli definiva un sistema di «mutua dipendenza naturale».

Gli esseri umani nell'atto di procurarsi i mezzi di sussistenza hanno estratto i prodotti della natura e li hanno trasformati, utilizzando strumenti che erano essi stessi il prodotto dell'azione combinata della natura e del lavoro. «Il lavoro – osservò Marx nel *Capitale* – è un processo che si svolge fra l'uomo e la natura, nel quale l'uomo, per mezzo della propria azione, media, regola e controlla il ricambio organico fra sé stesso e la natura»<sup>37</sup>. Tuttavia, nell'economia capitalista di mercato, il processo del lavoro è stato trasformato in un mero mezzo per l'espansione del capitale, con il risultato di calpestare tutti i limiti naturali e umani, nonché i bisogni dello sviluppo umano e sociale individuale.

La devastazione ecologica che ne deriva risultò evidente, al tempo di Marx, nella crisi del suolo provocata dall'agricoltura industrializzata. Negli anni cinquanta e sessanta dell'Ottocento, il chimico tedesco Justus von Liebig (1803-1873) mosse una forte critica alla *high-farming* inglese, sostenendo che la nuova agricoltura capitalistica industrializzata era un sistema di «rapina» che depredava il suolo dei suoi nutrienti essenziali, tra cui l'azoto, il fosforo e il potassio, inviati sotto forma di cibo e fibre a centinaia e persino migliaia di chilometri di distanza in città densamente popolate. Nei nuovi centri urbani-industriali questi nutrienti del suolo finiscono per diventare inquinamento. Nel 1862, nell'introduzione al suo importante lavoro sulla chimica agricola, Liebig sostenne che l'agricoltura industriale britannica non stava solo impoverendo il terreno delle sue sostanze nutritive, ma, nel tentativo di compensare ciò, stava imperialisticamente importando ossa dai campi di battaglia napoleonici e dalle catacombe d'Europa, insieme al guano del Perù<sup>38</sup>.

Basandosi sulla critica di Liebig all'agricoltura capitalista, Marx sviluppò la sua teoria della frattura metabolica, secondo la quale la sistematica interruzione del ciclo metabolico della terra minava le condizioni imposte dalla natura allo stesso sviluppo umano, indicando la necessità di un «ripristino» di questo metabolismo all'interno di una sintesi sociale più elevata. «La produzione capitalistica – scrisse – sviluppa quindi la tecnica e la combinazione del processo di produzione sociale solo

minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: *la terra e l'operaio*»<sup>39</sup>. Come ha spiegato nel *Capitale*:

Il trattamento consapevole e razionale della terra come eterna proprietà comune, come condizione inalienabile di esistenza e di riproduzione della catena di generazioni umane che si avvicinano, viene rimpiazzato dallo sfruttamento, dallo sperpero delle energie della terra [...]. La grande proprietà fondiaria riduce la popolazione agricola ad un minimo continuamente decrescente e le contrappone una popolazione industriale continuamente crescente e concentrata nelle grandi città; essa genera così le condizioni che provocano una incolmabile frattura nel nesso del ricambio organico sociale prescritto dalle leggi naturali della vita, in seguito alla quale la forza della terra viene sperperata e questo sperpero viene esportato mediante il commercio molto al di là dei confini del proprio paese (Liebig)<sup>40</sup>.

Fu a partire da questa concezione ottocentesca del ciclo e del metabolismo dei nutrienti, elaborata da pensatori come Liebig e Marx, e integrata con le scoperte della termodinamica, che sorse la teoria dell'ecosistema del XX secolo – un processo in cui i pensatori socialisti hanno giocato un ruolo di primo piano.

Marx fu indotto dalla sua teoria della frattura metabolica a sviluppare una più ampia concezione del socialismo come processo di «sviluppo umano sostenibile». Ciò significava la riproduzione continua su una base sostenibile (e necessariamente egualitaria) non solo della stessa società umana, ma anche di quelle relazioni naturali-ambientali che costituivano ciò che egli nel *Capitale* chiamava l'«eterna condizione naturale» per l'esistenza e la perpetuazione dell'umanità<sup>41</sup>. «Dal punto di vista di una più elevata formazione economica della società – affermava Marx – la proprietà privata del globo terrestre da parte di singoli individui apparirà così assurda come la proprietà privata di un uomo da parte di un altro uomo. Anche un'intera società, una nazione, e anche tutte le società di una stessa epoca prese complessivamente, non sono proprietarie della terra. Sono soltanto i suoi possessori, i suoi usufruttuari e hanno il dovere di tramandarla migliorata, come *boni patres familias*, alle generazioni successive»<sup>42</sup>. Fu questo che portò alla visione più generale di Marx della futura società socialista/comunista, in cui «l'uomo socializzato, cioè i produttori associati, regolano razionalmente questo loro ricambio organico con la natura [...] essi eseguono il loro compito con il minore possibile impiego di energia e nelle condizioni più adeguate alla loro natura umana e più degne di essa»<sup>43</sup>.

Oggi la rottura del ciclo dei nutrienti costituisce solo una delle tante fratture nei cicli biogeochimici che si verificano su scala planetaria.

Nell'Antropocene è l'alterazione del metabolismo (sociale) tra un particolare animale (l'*homo sapiens*) e il resto del sistema Terra (che include anche le altre specie) che rappresenta il cuore del problema ecologico su scala planetaria<sup>44</sup>. Dietro questa contraddizione planetaria emergente c'è il processo espansivo del capitalismo, che, nella ricerca di un'accumulazione sempre maggiore, trasgredisce quotidianamente i dettami della scienza e, parimenti, le condizioni della sopravvivenza umana<sup>45</sup>. Gli esperti del clima di oggi, di fronte a un'emergenza ecologica planetaria, sono quindi sempre più concentrati su quello che viene chiamato il «metabolismo della terra» e sul «metabolismo del carbonio» globale<sup>46</sup>. Come ha osservato Del Weston (1950-2012) in *L'economia politica del riscaldamento globale*, il concetto marxiano di «frattura metabolica» si è dimostrato utile in quest'ottica poiché «coglie perfettamente la mancanza di equilibrio tra “spese ed entrate” nel metabolismo della Terra nel sistema capitalistico globale»<sup>47</sup>.

Nell'ultimo decennio, la riscoperta del concetto di metabolismo sociale di Marx ha portato a un intenso dibattito all'interno dell'economia ecologica relativamente al ruolo che la termodinamica ha svolto nell'analisi di Marx ed Engels. Analisti ecosocialisti della prima fase, come Joan Martínez-Alier (1939) e James O'Connor (1930), hanno affermato che i primi tentativi costruttivi di fondere l'economia e la termodinamica per sviluppare una vera economia ecologica ebbero origine con un giovane seguace di Marx, il socialista ucraino Sergej Podolinskij (1850-1891). A Marx ed Engels era imputata la colpa di essere stati «sordi» nei confronti del lavoro di Podolinskij e quindi dell'analisi ecologica<sup>48</sup>. Indagini successive condotte da Burkett e dall'autore di questo saggio sul lavoro di Podolinskij e sulla sua relazione con la riflessione di Marx ed Engels hanno dimostrato che quest'accusa era falsa. Nel 1880 Marx fece ampi estratti dalla prima versione inedita del manoscritto di Podolinskij<sup>49</sup>. Due anni dopo, in una lettera a Marx scritta su richiesta dello stesso Marx, Engels commentò l'articolo di Podolinskij *Socialismo e unità di forze fisiche*. Engels riconosceva l'importanza delle ricerche di Podolinskij sull'energia e sul lavoro; tuttavia, egli sottolineava anche degli errori contenuti nella sua analisi. Questi includevano il tentativo di ricondurre all'energetica le relazioni di valore nel capitalismo e il non riuscire a incorporare i fertilizzanti e i combustibili fossili nei suoi calcoli energetici complessivi. Engels pose grande enfasi, contro Podolinskij, sulla «dissipazione» di

carbone del capitale, inteso come «calore solare [...] passato». Questa ricerca ha portato a una comprensione più profonda di come Marx abbia inserito la sua intera critica dell'economia politica nella scienza materiale attraverso la termodinamica. È stato scoperto che lo stesso concetto di forza-lavoro fu sviluppato consapevolmente da Marx in modo coerente con la termodinamica<sup>50</sup>.

La ricerca ecosocialista della seconda fase ha inoltre dimostrato la stretta affinità fra l'analisi storica materialistica e la più generale teoria evolutiva derivante dalla riflessione di Charles Darwin (1809-1882), che Marx definiva il «supporto delle scienze naturali» per lo sviluppo di una visione d'insieme materialistica, che doveva essere integrata con la concezione classista della società<sup>51</sup>. Non solo Marx ed Engels fecero riferimento in numerose occasioni ai contributi positivi della teoria di Darwin (limitando le loro critiche alla connessione di Darwin con la teoria della popolazione di Malthus e al darwinismo sociale già emergente alla loro epoca), ma alcune figure di spicco nello sviluppo della teoria evolutiva furono fortemente influenzate dalle idee marxiane. D'altra parte, Engels e Marx hanno contribuito essi stessi in modo significativo alla teorizzazione dell'evoluzione umana. Come ha osservato Stephen Jay Gould (1941-2002), il resoconto di Engels delle origini evolutive della specie umana nella *Dialettica della natura* era il migliore fra gli esempi ottocenteschi di descrizione della coevoluzione genetica e culturale, vale a dire della teoria generale dell'evoluzione umana<sup>52</sup>.

L'esplorazione della teoria della forma-valore ecologica di Marx e della sua teoria della frattura metabolica ha portato anche alla scoperta della sua concezione dello scambio ecologico ineguale. Ciò era evidente nei riferimenti al commercio di guano e nella famosa osservazione che per più di un secolo l'Inghilterra «ha esportato indirettamente il suolo irlandese», minando la fertilità a lungo termine dell'agricoltura irlandese<sup>53</sup>. La comprensione di Marx del fenomeno dello scambio ecologico ineguale derivava dalla sua teoria della forma-valore ecologica, in cui i circuiti materiali-naturali (o valore d'uso) erano visti come interconnessi in maniera complessa e contraddittoria con il valore (valore di scambio), il che consentiva a un paese di sfruttare dal punto di vista ecologico un altro paese ottenendo più valore d'uso materiale-naturale (ricchezza reale) di quanto esso non ne fornisse in cambio. Questa concezione di uno scambio ecologico ineguale fu ulteriormente rafforzata dalla teoria della frattura

metabolica. Non sorprende dunque che, nella costruzione di una teoria dello scambio ecologico ineguale nel tardo XX secolo, Howard Odum (1924-2002), il principale studioso degli ecosistemi, attinse a questi aspetti dell'analisi di Marx, concentrandosi sulle opposizioni ricchezza-valore e valore d'uso-valore di scambio e sul metabolismo (oltre che sul problema della trasformazione)<sup>54</sup>.

#### 4. *L'emergere della prassi ecologica marxiana.*

La riscoperta della teoria marxiana della frattura metabolica ha portato, negli ultimi quindici anni, a un proliferare di indagini storiche ed empiriche dedicate alle fratture nel metabolismo del carbonio (cambiamento climatico); al metabolismo dell'oceano; all'acquacoltura; all'esaurimento delle risorse della pesca; all'uso di fertilizzanti; agli incendi boschivi; al *mountain top removal*; alla deforestazione tropicale, all'allevamento; alla siccità, agli scambi ecologici disuguali, ai rifiuti tossici, agli agrocombustibili, al metabolismo delle città; al deterioramento della salute pubblica; al gender e al «valore metabolico»<sup>55</sup>. Tale teoria è stata utilizzata da movimenti come Via Campesina nel Sud globale e da System Change Not Climate Change negli Stati Uniti per organizzare lotte per il cambiamento e la resistenza ecologica.

Sebbene sia ampiamente riconosciuto che il mondo ha bisogno di una rivoluzione ecologica e sociale, rimane la domanda: «da dove e per mano di chi si originerà una tale rivoluzione?». I marxisti ecologisti suggeriscono che si possono già identificare i segnali della nascita di quello che potrebbe essere chiamato un nascente «proletariato ambientale». Le condizioni materiali degradate associate a crisi economiche ed ecologiche combinate fanno ormai parte della vita quotidiana della grande maggioranza della popolazione mondiale e riguardano tutti gli aspetti della loro vita. A un livello base, le crisi economiche ed ecologiche stanno diventando sempre più indistinguibili. Crisi alimentari, confische di terre, interruzioni dell'elettricità, privatizzazione dell'acqua, maggiore inquinamento, città in deterioramento, declino della salute pubblica, aumento della violenza contro le popolazioni oppresse: sono tutti elementi che convergono con le disuguaglianze crescenti, la stagnazione economica, l'aumento della disoccupazione e della sottoccupazione. La logica conseguenza è un

insieme di rivolte materiali contro il sistema. Questo è ben esemplificato dal movimento globale per la giustizia ambientale/climatica. Come sottolineato da Bill Gallegos (?) marxista militante e leader dei movimenti nazionalisti e rivoluzionari chicanos per la giustizia climatica negli Stati Uniti), il movimento per la giustizia climatica «ha un carattere decisamente rivoluzionario»<sup>56</sup>.

La politica tradizionale della classe lavoratrice si sta quindi evolvendo di pari passo con le lotte ambientali e con i movimenti delle persone di colore, delle donne e di tutti coloro che combattono battaglie di base in tutta la società, combinandosi con tali lotte. Tale lotta ecologica e sociale sarà rivoluzionaria nella misura in cui attingerà la sua forza da quegli strati della società in cui le vite delle persone sono più precarie: lavoratori del terzo mondo, donne della classe lavoratrice, persone di colore oppresse che vivono nel cuore dell'imperialismo, popolazioni indigene, contadini/lavoratori agricoli senza terra, e quelli che si battono per relazioni fondamentalmente nuove nell'ambito della sessualità, del genere, della famiglia e della comunità, così come i lavoratori altamente sfruttati ed espropriati ovunque nel mondo. Ci si può aspettare che la risposta rivoluzionaria meglio organizzata sorga prima nel Sud del mondo, dove le condizioni di una moltitudine di persone si avvicinano maggiormente a quelle descritte da Marx ed Engels nella loro famosa definizione esistenziale del proletariato rivoluzionario ne *La sacra famiglia*:

[S]e gli scrittori socialisti attribuiscono al proletariato questo ruolo storico-mondiale, ciò non accade affatto, come la critica pretende di credere, perché essi ritengono che i proletari siano degli dèi. È proprio il contrario: è perché nel proletariato sviluppato è compiuta praticamente l'astrazione da ogni umanità, perfino dalla parvenza dell'umanità; è perché nelle condizioni di vita del proletariato sono riassunte tutte le condizioni di vita della società moderna nella loro asprezza più inumana; è perché nel proletariato l'uomo ha perduto se stesso, ma nello stesso tempo non solo ha acquistato la coscienza teorica di questa perdita, bensì anche è costretto immediatamente dal bisogno non più sopprimibile, non più eludibile, assolutamente imperativo – dalla manifestazione pratica della necessità – alla rivolta contro questa inumanità; ecco perché il proletariato può e deve necessariamente liberare se stesso. Ma non può liberare se stesso senza togliere le proprie condizioni di vita. Esso non può togliere le proprie condizioni di vita senza togliere tutte le condizioni di vita inumane della società moderna, condizioni che si riassumono nella sua situazione<sup>57</sup>.

Nel secolo attuale, tali condizioni inumane (sebbene più gravi nella periferia dell'economia mondiale capitalista) sono tuttavia generalizzate e caratterizzano tutto il sistema mondiale a causa di crescenti crisi economiche ed ecologiche, abbinate a una crescente distruzione e



all'esproprio degli stessi mezzi di vita. È proprio l'ascesa del «capitalismo dei disastri» su una scala che ora è planetaria, ascesa guidata da una spinta sempre più distruttiva all'accumulazione di capitale senza limiti, che sta minacciando l'esistenza stessa degli esseri umani così come di innumerevoli altre specie dalle quali dipendiamo e a cui siamo connessi<sup>58</sup>. Comprendere ciò e adottare misure adeguate rappresenta «la sfida e l'onere» della transizione epocale che ci sta di fronte nel nostro tempo<sup>59</sup>.

Un movimento ecologico rivoluzionario adeguato a questo compito passerà senza dubbio attraverso una *fase ecodemocratica*, cercando di costruire un'alleanza ampia, in cui la stragrande maggioranza dell'umanità al di fuori degli interessi dominanti sarà costretta dalla crescente disumanità a pretendere un mondo caratterizzato da uno sviluppo umano sostenibile. Con il tempo questo probabilmente creerà le condizioni per una seconda, più decisiva, *fase ecosocialista* della lotta rivoluzionaria, diretta alla creazione di una società ispirata al motto «ognuno secondo le sue capacità, a ognuno secondo i suoi bisogni!» e fondata su una base sostenibile<sup>60</sup>. Tutto ciò indica la necessità della traduzione della critica ecologica classica marxiana nella prassi rivoluzionaria contemporanea.

Il socialismo della prima fase con la sua eclettica combinazione di *Green Theory* e marxismo viene sostituito da una visione marxista ecologica più approfondita e sviluppata, derivata dalle basi teoriche fornite dallo stesso Marx, portate alla luce dalla ricerca ecosocialista della seconda fase. La risultante prassi ecologica socialista potrebbe essere chiamata marxismo ecologico (o ecosocialismo di terzo livello). Tuttavia, essa potrebbe anche essere vista come costituente il *marxismo* nel suo senso autentico, a prescindere da qualsiasi aggettivo qualificante. Nulla potrebbe essere più in linea con la visione classica di Marx dei produttori associati razionalmente che regolano il metabolismo tra l'umanità e la natura.

Per Marx il socialismo era una nuova forma rivoluzionaria di riproduzione metabolica sociale finalizzata alla realizzazione di bisogni comunitari, radicata in condizioni di sostanziale uguaglianza e di sostenibilità ecologica. Esso era definito come una società in cui «il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti», ma in cui era anche essenziale proteggere il potere riproduttivo della terra stessa nell'interesse di ciò che Marx chiamava nel *Capitale* «la catena delle successive generazioni della razza umana»<sup>61</sup>. In questo modo si può dire



che Marx abbia prefigurato nella sua analisi sociale ed ecologica gli aspetti centrali della lotta epocale dei nostri tempi.

«Ben scavato, vecchia talpa!»<sup>62</sup>.

## Riferimenti bibliografici

- Anderson, P., *In the Tracks of Historical Materialism*, Verso, London 1983.
- Angus, I., *When Did It Begin... and Why Does It Matter?*, in «Monthly Review», 67, settembre 2015, 4, pp. 1-11.
- Ayres, P. G., *Shaping Ecology. The Life of Arthur Tansley*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012.
- Bacone, F., *Novum Organum*, in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1965.
- Benton, T., *Marxism and Natural Limits*, in «New Left Review», 178, 1989, pp. 51-86.
- Benton, T., (a cura di), *The Greening of Marxism*, Guilford Press, New York 1996.
- Burkett, P., *Nature in Marx Reconsidered*, in «Organization & Environment», 10, 1997, 2, pp. 164-83.
- Burkett, P., *Marxism and Ecological Economics*, Brill, Leiden-Boston 2006.
- Burkett, P., *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, Haymarket, Chicago 2014.
- Canadell, J. G. e altri, *Carbon Metabolism of the Terrestrial Biopshere*, in «Ecosystems», 2000, 3, pp. 115-30.
- Dobson, A., *Green Political Thought*, Routledge, London 1995.
- Engels, F., *Dialettica della natura*, in *Marx Engels Opere*, XXV, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 315-470.
- Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Bompiani, Milano 2002.
- Foster, J. B., *The Absolute General Law of Environmental Degradation Under Capitalism*, in «Capitalism Nature Socialism», 3, 1992, 3, pp. 77-81.
- Foster, J. B., *Marx's Theory of Metabolic Rift*, in «American Journal of Sociology», 105, settembre 1999, 2, pp. 366-405.
- Foster, J. B., *Marx's Ecology*, Monthly Review Press, New York 2000.
- Foster, J. B., *I Grundrisse e le contraddizioni ecologiche del capitalismo*, in *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, a cura di M. Musto, Ets, Pisa 2015, pp. 181-200.
- Foster, J. B., Clark, B., York, R., *The Ecological Rift. Capitalisms War on the Earth*, New York University Press, New York 2010.
- Foster, J. B. - Holleman, H., *The Theory of Unequal Ecological Exchange: A Marx-Odum Dialectic*, in «The Journal of Peasant Studies», 41, marzo 2014, 1-2, pp. 199-233.
- Gould, S. J., *Un riccio nella tempesta. Saggi su libri e idee*, Feltrinelli, Milano 1991.
- Horkheimer, M., *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969.
- Horkheimer, M. - Adorno, T. W., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1971.
- Jacoby, R., *The Dialectic of Defeat*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Jacoby, R., *Western Marxism*, in *A Dictionary of Marxist Thought*, a cura di T. Bottomore, Blackwell, Oxford 1983, pp. 581-4.
- Jay, M., *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali. 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979.
- Klein, N., *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è sostenibile*, Rizzoli, Milano 2015.
- Leary, E. - Lewis, A., *Interview with Bill Gallegos*, in «Monthly Review», 67, ottobre 2015, 5, pp. 18-34.

- Luxemburg, R., *Ristagno e progresso nel marxismo*, in Ead., *Scritti scelti*, Einaudi, Torino 1975, pp. 219-30.
- Martínez-Alier, J., *Economia ecologica. Energia, ambiente, società*, Garzanti, Milano 1991.
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 249-376.
- Marx, K., *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 105-205.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Marx, K., *Manoscritti del 1861-1863*, Editori Riuniti, Roma 1980.
- Marx, K. - Engels, F., *La sacra famiglia*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-234.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1860-settembre 1864*, *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1868-luglio 1870*, *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1880-1883*, Lotta Comunista, Milano 2009.
- Mészáros, I., *The Challenge and Burden of Historical Time. Socialism in the Twenty-First Century*, Monthly Review Press, New York 2008.
- Nasa Satellite Measures Earth's Metabolism, Nasa Earth Observatory, 22 aprile 2003, <http://earthobservatory.nasa.gov>.
- O'Connor, J., *Natural Causes*, Guilford Press, New York 1998.
- Parsons, H. L., *Marx and Engels on Ecology*, Greenwood Press, Westport 1977.
- Quaini, M., *Marxismo e geografia*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- Redclift, M., *Development and the Environmental Crisis*, Methuen, New York 1984.
- Schmidt, A., *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969.
- Smith, M. J., *Ecologism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998.
- Wendling, A. E., *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave, London 2009.
- Weston, D., *The Political Economy of Global Warming*, Routledge, London 2014.
- Williams, R., *Resources of Hope*, Verso, London 1989.
- Wishart, R., Jonna, J., Besek, J. F., *The Metabolic Rift. A Selected Bibliography*, <http://monthlyreview.org/commentary/metabolic-rift/>.

<sup>1</sup> Sulla prima, seconda e terza fase dell'analisi ecosocialista cfr. J. B. Foster, *Foreword*, in P. Burkett, *Marx and Nature. A Red and Green Perspective*, Haymarket, Chicago 2014, pp. VII-XIII.

<sup>2</sup> R. Williams, *Resources of Hope*, Verso, London 1989, p. 210. Williams ha riconosciuto la necessità di ritornare non solo a Marx, ma anche a Engels e a William Morris (1834-1896).

<sup>3</sup> R. Luxemburg, *Ristagno e progresso nel marxismo*, in Ead., *Scritti scelti*, Einaudi, Torino 1975, pp. 229-30.

<sup>4</sup> R. Jacoby, *The Dialectic of Defeat*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 57-8; Id., *Western Marxism*, in *A Dictionary of Marxist Thought*, a cura di T. Bottomore, Blackwell, Oxford 1983, pp. 581-4.

<sup>5</sup> P. Burkett, *Nature in Marx Reconsidered*, in «Organization & Environment», 10, 1997, 2, p. 164.

<sup>6</sup> M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>7</sup> A. Schmidt, *Il concetto di natura in Marx*, Laterza, Roma-Bari 1969, pp. 147-8.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 148-9 e 151-2; F. Engels, *Dialettica della natura*, in *Marx Engels Opere*, xxv, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 466-70.

<sup>9</sup> Schmidt, *Il concetto di natura in Marx* cit., p. 131.

<sup>10</sup> Per Horkheimer, la «natura selvaggia», in «rivolta contro la ragione», rappresentava l'animalità, la primitività e il rozzo darwinismo. Egli scriveva che «ogni volta che sceglie deliberatamente la natura come suo principio l'uomo regredisce agli impulsi primitivi. [...] Gli animali [...] non ragionano. [...] Riassumendo, noi siamo in bene e in male gli eredi dell'illuminismo e del progresso tecnico», M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, pp. 111-2.

<sup>11</sup> Schmidt, *Il concetto di natura in Marx* cit., p. 148. Cfr. anche M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali. 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979, p. 409. La parte più profonda dell'analisi di Schmidt del concetto di natura di Marx era la sua riflessione sulla teoria del metabolismo, in cui sosteneva che Marx aveva «fonda[to] una concezione interamente nuova del rapporto dell'uomo con la natura», che permetteva di parlare «propriamente di una "dialettica della natura"». Ma Schmidt cercava di marginalizzare questo aspetto nella sua analisi, parlandone come di una concezione «pre-borghese» di un «rigido ciclo della natura» che era «preesistent[e] agli uomini»; Schmidt, *Il concetto di natura in Marx* cit., pp. 72-3, 83 e 70.

<sup>12</sup> Cfr. T. Benton (a cura di), *The Greening of Marxism*, Guilford Press, New York 1996; M. J. Smith, *Ecologism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998, pp. 71-3; A. Dobson, *Green Political Thought*, Routledge, London 1995.

<sup>13</sup> P. Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Verso, London 1983, p. 83.

<sup>14</sup> T. Benton, *Marxism and Natural Limits*, in «New Left Review», 178, 1989, pp. 55, 60 e 64.

<sup>15</sup> Id., *Introduction a Part Two*, in Id. (a cura di), *The Greening of Marxism* cit., pp. 103-10.

<sup>16</sup> M. Redclift, *Development and the Environmental Crisis*, Methuen, New York 1984, p. 7.

<sup>17</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 255; Karl Marx a Friedrich Engels, 25 marzo 1868, in *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 59.

<sup>18</sup> H. L. Parsons, *Marx and Engels on Ecology*, Greenwood Press, Westport 1977; M. Quaini, *Marxismo e geografia*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 112.

<sup>19</sup> Burkett, *Marx and Nature* cit., pp. xv-xxi e 79-98; Id., *Marxism and Ecological Economics*, Brill, Leiden-Boston 2006.

<sup>20</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 23.

<sup>21</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 852. Marx afferma che la natura nella produzione in generale è una «gratuita forza produttiva naturale del lavoro, che però sulla base del modo di produzione capitalistico, si presenta come forza produttiva del capitale» (*ibid.*).

<sup>22</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., pp. 120-1.

<sup>23</sup> J. B. Foster, *The Absolute General Law of Environmental Degradation Under Capitalism*, in «Capitalism Nature Socialism», 3, 1992, 3, pp. 77-81.

- <sup>24</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 925.
- <sup>25</sup> Burkett, *Marx and Nature* cit., p. xx.
- <sup>26</sup> Cfr. J. B. Foster, *Marx's Theory of Metabolic Rift*, in «American Journal of Sociology», 105, settembre 1999, 2, pp. 366-405; Id., *Marx's Ecology*, Monthly Review Press, New York 2000.
- <sup>27</sup> Foster, *Marx's Ecology* cit., pp. 21-65.
- <sup>28</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, v, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 131.
- <sup>29</sup> *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Bompiani, Milano 2002, p. 173; K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 374.
- <sup>30</sup> Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844* cit., pp. 275, 293 e 325.
- <sup>31</sup> Foster, *Marx's Ecology* cit., pp. 81-104 e 142-4; K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 506.
- <sup>32</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 694.
- <sup>33</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, II, pp. 11-2.
- <sup>34</sup> F. Bacone, *Novum Organum*, in Id., *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1965, p. 257.
- <sup>35</sup> J. B. Foster, *I Grundrisse e le contraddizioni ecologiche del capitalismo*, in *I Grundrisse di Karl Marx. Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 150 anni dopo*, a cura di M. Musto, Ets, Pisa 2015, pp. 191-5.
- <sup>36</sup> K. Marx, *Manoscritti del 1861-1863*, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 53-65.
- <sup>37</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 211.
- <sup>38</sup> Foster, *Marx's Ecology* cit., pp. 147-54.
- <sup>39</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 552-3.
- <sup>40</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo* cit., pp. 925-6.
- <sup>41</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 551.
- <sup>42</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo* cit., pp. 886-997.
- <sup>43</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 933.
- <sup>44</sup> Sull'Antropocene si veda I. Angus, *When Did It Begin... and Why Does It Matter?*, in «Monthly Review», 67, settembre 2015, 4, pp. 1-11.
- <sup>45</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 652-3.
- <sup>46</sup> *Nasa Satellite Measures Earth's Metabolism*, Nasa Earth Observatory, 22 aprile 2003, <http://earthobservatory.nasa.gov>; J. G. Canadell e altri, *Carbon Metabolism of the Terrestrial Biosphere*, in «Ecosystems», 2000, 3, pp. 115-30.
- <sup>47</sup> D. Weston, *The Political Economy of Global Warming*, Routledge, London 2014, p. 66.
- <sup>48</sup> J. Martínez-Alier, *Economia ecologica. Energia, ambiente, società*, Garzanti, Milano 1991; J. O'Connor, *Natural Causes*, Guilford Press, New York 1998, p. 3.
- <sup>49</sup> Gli estratti marxiani del 1880 del manoscritto inedito di Podolinskij, *Il lavoro umano e la conservazione dell'energia* (una prima versione del testo che Podolinskij mandò in lettura a Marx) sono di prossima pubblicazione in MEGA<sup>2</sup>, IV, 27.
- <sup>50</sup> Friedrich Engels a Karl Marx, 19 dicembre 1882, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1880-1883*, Lotta Comunista, Milano 2009, p. 321. Foster - Burkett, *Marx on Earth* cit., capp. 2-4; A. E. Wendling, *Karl Marx on Technology and Alienation*, Palgrave, London 2009.
- <sup>51</sup> Karl Marx a Ferdinand Lassalle, 16 gennaio 1861, in *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 630.

<sup>52</sup> S. J. Gould, *Un riccio nella tempesta. Saggi su libri e idee*, Feltrinelli, Milano 1991.

<sup>53</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 766, nota 186. Cfr. inoltre J. B. Foster, B. Clark, R. York, *The Ecological Rift. Capitalisms War on the Earth*, New York University Press, New York 2010, pp. 345-72; J. B. Foster - H. Holleman, *The Theory of Unequal Ecological Exchange. A Marx-Odum Dialectic*, in «The Journal of Peasant Studies», 41, marzo 2014, 1-2, pp. 199-233.

<sup>54</sup> Cfr. Foster - Holleman, *The Theory of Unequal Ecological Exchange* cit., pp. 213-8.

<sup>55</sup> Per una bibliografia selezionata della ricerca sulla frattura metabolica e sull'analisi ecologica cfr. R. Wishart, J. Jonna, J. F. Besek, *The Metabolic Rift. A Selected Bibliography*, <http://monthlyreview.org/commentary/metabolic-rift/>.

<sup>56</sup> E. Leary - A. Lewis, *Interview with Bill Gallegos*, in «Monthly Review», 67, ottobre 2015, 5, p. 32. Sul proletariato ambientale cfr. Foster, Clark, York, *The Ecological Rift* cit., pp. 438-40.

<sup>57</sup> K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 38.

<sup>58</sup> N. Klein, *Una rivoluzione ci salverà. Perché il capitalismo non è sostenibile*, Rizzoli, Milano 2015.

<sup>59</sup> I. Mészáros, *The Challenge and Burden of Historical Time. Socialism in the Twenty-First Century*, Monthly Review Press, New York 2008.

<sup>60</sup> Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 32.

<sup>61</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 506; Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., pp. 762-3.

<sup>62</sup> K. Marx, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 193.

## 11. Eguaglianza di genere

di Heather A. Brown

### 1. *Marx, genere e femminismo.*

La complessa relazione fra genere e classe è una delle questioni che è necessario affrontare al fine di migliorare ovunque la condizione delle donne. Nonostante gli sforzi compiuti nel corso degli anni settanta e ottanta per adattare e integrare l'economia e la metodologia di Karl Marx nella teoria femminista, nella disputa pare che a uscirne vincitrici siano state le critiche femministe di Marx, il quale poco o nulla avrebbe da offrire su questi temi. Alcuni studi hanno opportunamente evidenziato molti dei limiti del femminismo socialista e dei suoi tentativi di saldare fra loro marxismo e femminismo<sup>1</sup>. Si pensi in particolare alle critiche rivolte all'essentialismo, all'etnocentrismo e all'accettazione essenzialmente acritica del determinismo economico da parte del primo movimento femminista marxista.

D'altro canto, il dibattito non pare del tutto esaurito. Il post-strutturalismo e le teorie della differenza, difatti, focalizzando la loro attenzione su questioni pur importanti come la cultura, l'ideologia e le forme di resistenza circoscritte a quest'ambito, ma occupandosi quasi solo esclusivamente di questo, non hanno saputo elaborare un femminismo anti-capitalista.

Tuttavia gli scritti di Marx sulla questione di genere sono decisamente più solidi e preziosi di quanto non venga solitamente riconosciuto. Sebbene in modo in parte problematico, Marx dimostrò una profonda comprensione delle relazioni di genere del suo tempo, rilevando l'esigenza di un mutamento integrale della società che comportasse necessariamente anche il dispiegamento di relazioni nuove fra uomini e donne<sup>2</sup>. Vero è che le considerazioni di Marx su genere e famiglia sono disseminate in tutta la sua produzione e che egli non elaborò una teoria pienamente coerente delle



relazioni fra i sessi, ma ciò non implica necessariamente che Marx non avesse interesse a comprendere questo tema o che fosse sessista. Certo, nei suoi scritti dedicati a genere e famiglia vi sono alcuni punti problematici, come ad esempio il giudizio ambiguo sulla mutevolezza dello status morale delle donne che iniziavano a lavorare sfidando così lo sfruttamento patriarcale e capitalista. Le sue categorie e le sue analisi si muovono in direzione di una critica sistematica del patriarcato quale si manifesta in seno al capitalismo.

Nei suoi primi scritti filosofici e politici si rintracciano una serie di aperture, che sottolineavano la necessità di modificare le relazioni di genere; e altrettanto nella critica dell'economia politica elaborata nel *Capitale*, in cui Marx cercò di delineare un quadro dei mutamenti prodotti dal processo di industrializzazione nelle relazioni familiari e di genere; nei suoi contributi successivi per l'Associazione internazionale dei lavoratori, nella *Critica al programma di Gotha* e nello studio condotto nei *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine* sulle relazioni sociali precapitalistiche, in cui Marx rappresentò la famiglia come un istituto che interagisce dialetticamente con le forze economiche.

## *2. I primi scritti di Marx su eguaglianza di genere ed emancipazione.*

Nei suoi primi scritti Marx manifestava preoccupazione per la condizione delle donne nella società capitalistica. Di fatto nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844* egli formulò forse la sua dichiarazione più forte a favore dell'eguaglianza di genere, sostenendo che lo sviluppo dell'umanità può essere misurato a partire dalla relazione fra uomini e donne:

Il rapporto immediato, naturale, necessario, dell'uomo [*Mann*] all'uomo è il rapporto dell'uomo alla donna [*Weib*]<sup>3</sup>. In questo rapporto generico-naturale il rapporto dell'uomo alla natura è immediatamente il suo rapporto all'altro uomo [*Menschen*], come il rapporto dell'uomo all'uomo [*Menschen*] è immediatamente il suo rapporto alla natura, la sua propria determinazione naturale. In questo rapporto appare, dunque, sensibilmente, e ridotto ad un fatto intuitivo, sino a che punto, nell'uomo [*Menschen*], l'essenza umana sia divenuta natura, o la natura sia divenuta l'umana essenza dell'uomo [*Menschen*]. Da questo rapporto si può, dunque, giudicare l'intero grado di civiltà dell'uomo. Dal carattere di questo rapporto consegue quanto l'uomo [*Menschen*] è divenuto e si è colto come ente generico, come uomo [*Menschen*]. Il rapporto dell'uomo [*Mann*] alla donna [*Weib*] è il più naturale rapporto dell'uomo all'uomo. In esso si mostra, dunque, fino a che punto il comportamento naturale dell'uomo [*Menschen*] è divenuto umano, ossia fino a che

punto la sua umana essenza gli è diventata essenza naturale, fino a che punto la sua umana natura gli è diventata naturale. In questo rapporto si mostra anche fino a che punto il bisogno dell'uomo [*Menschen*] è divenuto umano bisogno; fino a che punto, dunque, l'altro uomo come uomo è divenuto un bisogno per l'uomo, e fino a che punto l'uomo, nella sua esistenza la più individuale, è ad un tempo ente di comunità<sup>4</sup>.

Marx, e ciò è particolarmente significativo, mosse dalla comprensione dell'universale astratto-non mediato della «naturalità» umana dell'ente generico – per il quale la sopravvivenza e, dunque, la riproduzione costituiscono il legame primario con gli altri individui – in direzione di una comprensione della «naturalità» come universale concreto, come condizione in cui ogni essere umano, indipendentemente dal genere, è insieme un essere per sé e per gli altri. Vale a dire, egli prese in considerazione l'individuo per quello che è e per come può diventare, e in quanto appartenente a una specie. Cosicché le donne (e gli uomini) assumono valore gli uni per gli altri non soltanto a fini strumentali, ma anche solo in quanto esseri umani con bisogni e desideri affini.

Marx si interessò alle relazioni repressive imposte alle donne dal modello di famiglia dell'epoca e auspicò la trasformazione della famiglia in un istituto maggiormente egualitario. In *Peuchet: del suicidio*, pubblicato su «*Gesellschaftsspiegel*» nel 1846, per la prima e unica volta nei suoi scritti editi si occupò della relazione fra suicidio e alienazione<sup>5</sup>. Egli si servì dell'esempio dell'uomo francese borghese per mostrare come il solo miglioramento della condizione della classe operaia non sarebbe bastato a evitare il suicidio. Difatti, chiunque nella società poteva trovarsi a sperimentare in qualche misura l'alienazione. Lo scritto di Peuchet avrebbe mostrato

anche quanto sia fondata la fantastica idea dei borghesi filantropici secondo cui si tratterebbe soltanto di dare un po' di pane e un po' d'istruzione ai proletari, secondo cui nell'attuale assetto della società starebbe male solamente l'operaio, ma per il resto il mondo presente sarebbe il migliore dei mondi<sup>6</sup>.

Marx assegnò un rilievo particolare alla famiglia borghese come luogo originario della repressione di genere, in cui le tirannie familiari «provoca[va]no crisi analoghe a quelle delle rivoluzioni»<sup>7</sup>. È inoltre rilevante che tre dei quattro casi studio selezionati da Marx riguardavano il suicidio di donne, e sempre in rapporto alla condizione di oppressione familiare e di genere. In un caso, ad esempio, una donna fu esposta al

pubblico ludibrio per avere trascorso la notte a casa del proprio fidanzato. Marx rimproverò qui duramente l'istituto familiare e la sua autorità morale di facciata, e sottolineò che questo abuso di potere scaturiva dal senso di impotenza di molti nella vita pubblica: «Le persone più paurose e impotenti diventano spietate non appena possono far valere l'assoluta autorità paterna. L'abuso in questo campo è [...] un grossolano risarcimento per la molta sudditanza e il molto servilismo a cui, volenti o nolenti, si assoggettano nella società borghese»<sup>8</sup>.

Guardando alla classe operaia, nel *Manifesto del partito comunista* Marx e Friedrich Engels (1820-1895) individuarono nel suo esser priva di proprietà una causa di dissoluzione della famiglia, con il portato di miseria ideologica che ne seguiva: «La borghesia ha strappato il velo di tenero sentimentalismo che avvolgeva i rapporti di famiglia, e li ha ridotti a un semplice rapporto di denari»<sup>9</sup>. L'ideologia della famiglia borghese veniva soppressa dal mutamento delle condizioni materiali, in una società che andava fondandosi in misura crescente su relazioni mercificate e monetarie. Per questa ragione Marx ed Engels esortarono all'«abolizione [*Aufhebung*] della famiglia»<sup>10</sup>.

Anche per la classe lavoratrice, come già per la famiglia borghese, il profitto privato stava divenendo il fondamento materiale della sua esistenza, poiché tutti i componenti del nucleo familiare in condizioni da di lavorare erano ora obbligati ad attivarsi in suo sostegno:

Le declamazioni borghesi sulla famiglia e sull'educazione, sugli intimi rapporti fra i genitori e i figli diventano tanto più nauseanti, quanto più, in conseguenza della grande industria, viene spezzato per i proletari ogni legame di famiglia, e i fanciulli vengono trasformati in semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro<sup>11</sup>.

Marx ed Engels non descrissero, tuttavia, cosa sarebbe accaduto né il modo in cui questo processo sarebbe avvenuto.

### *3. Economia politica, genere e trasformazione della famiglia.*

Nel Libro primo del *Capitale* Marx si soffermò con particolare attenzione sulle condizioni delle lavoratrici. In effetti, gran parte dei capitoli dedicati a «La giornata lavorativa» e a «Macchine e grande industria» trattava del lavoro di donne e bambini. L'introduzione dei macchinari ebbe

ripercussioni notevoli sulla struttura organizzativa del capitalismo, poiché questi vennero integrati come forza-lavoro. In tal modo si garantiva un sovrappiù di forza a coloro che, diversamente, non avrebbero potuto svolgere determinate mansioni faticose. Nella situazione che si veniva a creare ora donne e bambini avrebbero potuto essere altrettanto, se non più, produttivi rispetto a quegli uomini che svolgevano un lavoro fisicamente pesante. Ciò comportò di conseguenza l'aumento della quantità di lavoratori impiegati nell'industria ed ebbe un impatto enorme sulla vita di donne e bambini, prelevati dalle loro case per svolgere compiti apparentemente destinati ai maschi adulti. Come Marx ebbe a notare, ciò avrebbe implicato delle ricadute notevoli sulla struttura della famiglia, giacché per le donne sarebbe stato più difficile, lavorando in fabbrica, svolgere le mansioni domestiche tradizionali<sup>12</sup>.

Secondo Claudia Leeb (?), Marx fu incline a «rafforzare l'opposizione maschio/femmina (forte/debole) riguardo alla donna della classe operaia» poiché queste donne ebbero modo di iniziare a lavorare solo grazie all'introduzione dei macchinari<sup>13</sup>. Il che si può constatare tanto più facilmente considerando che egli non mise mai apertamente in discussione la condizione di debolezza delle donne rispetto agli uomini. Marx si riferiva probabilmente all'apparente inferiorità fisica delle donne dal punto di vista biologico, ma può essere d'aiuto adottare un approccio maggiormente fondato sull'elemento sociale per interpretare la sua affermazione. La questione determinante non è se Marx considerava le donne più deboli biologicamente, ma se la condizione della donna nella fabbrica e nella vita privata fosse mutata a seguito dell'introduzione dei macchinari. Ciò consentì di superare una serie di notevoli ostacoli posti all'ingresso delle donne nel mondo del lavoro. Le donne non furono più costrette a rimanere relegate nell'ambito della sfera domestica. Le macchine avrebbero ora potuto potenziare le capacità di tutti i lavoratori senza riguardo al sesso o all'età.

Donne e giovani che erano impiegati nelle moderne fabbriche meccanizzate rappresentavano, inoltre, una parte consistente dei lavoratori delle industrie domestiche<sup>14</sup>. Queste industrie, generalmente non meccanizzate e con una produzione su scala ridotta, dovevano competere con la produzione della moderna industria su larga scala. Come si legge nel Libro primo del *Capitale*:

Nella manifattura moderna, lo sfruttamento di forze-lavoro immature a buon mercato diventa più spudorato che nella fabbrica vera e propria, perché nella manifattura viene a mancare in gran parte la base tecnica che vi è nella fabbrica, cioè la sostituzione della forza muscolare con le macchine e la facilità del lavoro, e allo stesso tempo il corpo femminile oppure ancora immaturo viene lasciato in balia degli influssi di sostanze velenose, ecc., senza il minimo scrupolo di coscienza. [...] L'economizzazione dei mezzi di produzione, elaborata sistematicamente per la prima volta dalla industria meccanica [...] mostra ora questo suo lato antagonistico e omicida tanto più chiaramente, quanto meno sono sviluppate in una branca dell'industria la forza lavoro produttiva sociale del lavoro e la base tecnica dei processi di lavoro combinati<sup>15</sup>.

Pertanto il capitalismo era in grado di utilizzare in diversi modi le diseguaglianze sociali esistenti, come quella di genere, per incrementare l'estrazione di plusvalore. Ciò valeva soprattutto allorché il capitalismo si coniugava con forme sociali meno evolute. Inoltre, donne e bambini furono frequentemente retribuiti in modo decisamente inferiore rispetto agli uomini<sup>16</sup>. Sebbene Marx non abbia fornito una spiegazione dettagliata di questo aspetto, egli si soffermò sugli sforzi compiuti dal capitalismo per ridurre al minimo i costi relativi alla riproduzione dei mezzi di sussistenza dei lavoratori, soprattutto delle lavoratrici. Difatti, il costo di «mantenimento delle donne della sovrappopolazione è al di sotto di ogni calcolo. Quindi in nessun'altra parte del mondo si trova una prodigalità di forza umana per bagattelle, più svergognata di quella che si trova per l'appunto in Inghilterra, il paese delle macchine»<sup>17</sup>. Si trattava dell'ennesimo caso di interesse capitalistico per il profitto che si traduceva in esseri umani – soprattutto quelli posti ai gradini inferiori della gerarchia sociale – trattati come merci, e tanto meglio se si riusciva a spuntare un prezzo inferiore sul mercato.

Marx non si accontentò di sottolineare le circostanze ostili affrontate dalle donne che iniziavano a lavorare. Mise in luce altresì le ricadute potenzialmente positive di questo ingresso sulla classe lavoratrice come forza-lavoro complessiva e, come vedremo in seguito, anche sulle relazioni familiari. Inizialmente, l'inserimento delle donne nel processo lavorativo diede impulso a una regolamentazione degli eccessi dello sfruttamento del lavoro femminile da parte del capitalismo. In un passo tratto dal Factory Act del 7 giugno 1844 che disciplinava il lavoro delle donne adulte, Marx notò come «si di[cess]e ironicamente: “Non è venuto a nostra conoscenza nessun caso di donne adulte che abbiano espresso qualche lamentela su questa interferenza nei loro diritti”»<sup>18</sup>. Fu questo uno dei primi tentativi di «interferire» con il diritto dei lavoratori di contrattare «liberamente» i salari

con i propri datori di lavoro. Pertanto, la prima occasione di strappare via la facciata di libertà ed eguaglianza si presentò con l'ingresso nel processo lavorativo di donne e bambini, soggetti privi della possibilità di tutelarsi per vie legali. Sebbene il provvedimento avesse di mira donne e bambini – proprio per la loro condizione sociale storicamente subordinata –, avrebbe in seguito costituito un precedente per le normative destinate a lavoratori maschi adulti, che lavoravano in squadra con donne e bambini. Dal 1844 al 1847, dunque, la giornata di 12 ore fu generalizzata per tutti coloro che erano sottoposti al Factory Act del 7 giugno 1844, il capitalismo agì come forza livellatrice<sup>19</sup>.

Ma questa è solo una delle tendenze connaturate al capitalismo. L'ipersfruttamento di quei gruppi sociali che trovavano maggiore difficoltà nell'accedere al potere – come donne, bambini e minoranze etniche – era compatibile con il processo di accumulazione capitalistico. Il che giocò un ruolo anche nella diminuzione dei salari delle lavoratrici dal momento che molti capitalisti, per avere lavoratori maggiormente disciplinati e docili, iniziarono a sfruttare la natura ipoteticamente più accudente delle donne:

Il signor E., fabbricante, mi ha informato che impiega esclusivamente donne pei suoi telai meccanici; dà la preferenza a donne sposate, specialmente a quelle che hanno famiglia a casa, dipendente da loro per il mantenimento, queste sono molto più attente e più docili delle donne non sposate, e sono costrette a tendere all'estremo le virtù, le virtù peculiari del carattere femminile sono pervertite a danno di quest'ultimo, così tutto quel che vi è di morale e di delicato nella natura delle donne diventa mezzo della loro schiavitù e delle loro sofferenze<sup>20</sup>.

Marx citò Lord Ashley riguardo alla «natura» più premurosa delle donne senza mettere in questione se fosse realmente «naturale» per le donne comportarsi in tal modo, o se anche questa condizione di «naturalità» fosse frutto di una costruzione sociale. In seguito, Marx ebbe occasione di osservare un crescente numero di donne lottare al fianco degli uomini per ottenere maggiori diritti sul posto di lavoro, e allora la sua opinione in merito sembrò mutare in modo significativo, lasciando il posto all'idea per cui la «natura» delle donne non era un fattore determinante.

Le donne avrebbero dovuto svolgere un ruolo significativo nella lotta per i diritti dei lavoratori: Marx sottolineò questo aspetto nei suoi contributi e discorsi per l'Associazione internazionale dei lavoratori. Durante le sedute del Consiglio generale del luglio 1868 Marx svolse delle osservazioni di apertura relative all'inserimento di donne e bambini nel mondo del lavoro,



ed espose secondo una prospettiva dialettica le ripercussioni delle macchine sulle donne, i bambini e l'istituto familiare:

La donna è diventata un agente attivo nella nostra produzione sociale. In passato, il lavoro femminile e infantile era impiegato nell'ambito della famiglia. Io non sostengo con ciò che non sia bene che le donne e i fanciulli prendano parte alla nostra produzione sociale. Penso che ogni bimbo, raggiunti i nove anni, dovrebbe impegnare una parte del suo tempo in un lavoro produttivo, ma è abominevole il modo nel quale i bambini, nelle attuali circostanze, sono costretti a lavorare<sup>21</sup>.

Marx non solo offrì il suo il suo appoggio all'ingresso delle donne nel mondo del lavoro, ma sottolineò anche il carattere specificamente capitalista delle condizioni di lavoro. Osservò inoltre che l'impegno delle donne nella produzione sociale non era un fenomeno nuovo: di nuovo c'era solo che il processo produttivo avveniva ora fuori casa. Marx evidenziò altresì gli effetti positivi dell'uso delle macchine, che «da un lato produce lavoro associato e organizzato e, da un altro lato, porta alla disintegrazione di tutte le relazioni familiari e sociali finora esistite»<sup>22</sup>.

Verso la fine del 1868, un gruppo di tessitori di seta e fabbricanti di nastri iniziò uno sciopero a Lione, in Francia. Nel suo *Rapporto del Consiglio generale al IV congresso generale di Basilea* Marx pose l'accento sul ruolo svolto soprattutto dalle lavoratrici, che incrociarono le braccia nonostante le difficoltà economiche e la repressione della polizia:

Poco dopo il massacro della Ricamarie, la danza delle ribellioni economiche venne aperta a Lione dai setaioli, in maggioranza donne. [...] A Lione, come in precedenza a Rouen, le lavoratrici ebbero un ruolo nobile ed eminente<sup>23</sup>.

Inoltre nel Libro primo del *Capitale* Marx tornò sulla sua analisi della trasformazione dell'istituto familiare. Poiché l'organizzazione capitalistica della famiglia si era diffusa in aree in precedenza occupate dall'industria domestica, ciò contribuì ulteriormente alla dissoluzione dell'istituto familiare quando venne alla luce la necessità di regolamentare «il «cosiddetto lavoro domestico, [che] si presenta subito come intervento diretto contro la *patria potestas*, cioè, traducendo in linguaggio moderno, contro l'autorità dei genitori»<sup>24</sup>. Marx notò che le barriere poste in passato per tenere separate sfera pubblica e sfera privata erano state abbattute grazie all'assorbimento nell'industria del lavoro femminile e del lavoro infantile, ormai al di fuori del controllo del capofamiglia. Lo Stato avrebbe dovuto assumersi quantomeno l'onere della regolamentazione di alcuni aspetti

economici – il che avvenne spesso, sebbene con una certa riluttanza – al fine di evitare il collasso del sistema<sup>25</sup>.

Marx sostenne, comunque, che questa forma di sfruttamento e il processo di disintegrazione dell'istituto familiare avrebbero comportato anche alcuni effetti potenzialmente positivi:

Dunque, per quanto terribile e repellente appaia la dissoluzione della vecchia famiglia entro il sistema capitalistico, cionondimeno la grande industria crea il nuovo fondamento economico per una forma superiore della famiglia e del rapporto fra i due sessi con la parte decisiva che essa assegna alle donne, agli adolescenti e ai bambini d'ambo i sessi nei processi di produzione socialmente organizzati al di là della sfera domestica. [...] È altrettanto evidente che la composizione del personale operaio combinato con individui d'ambo i sessi e delle età più differenti, benché nella sua forma spontanea e brutale cioè capitalistica, dove l'operaio esiste in funzione del processo di produzione e non il processo di produzione per l'operaio, che è pestifera fonte di corruzione e schiavitù, non potrà viceversa che rovesciarsi, in circostanze corrispondenti, in fonte di sviluppo di qualità umane<sup>26</sup>.

Queste considerazioni sembrano una sintesi di gran parte delle precedenti argomentazioni di Marx relative agli effetti del capitalismo sulla famiglia.

Gli antichi legami, basati su un sistema economico in cui la maggior parte della produzione avveniva all'interno della sfera domestica, iniziarono a dissolversi man mano che questo sistema si andava sempre più industrializzando. Se è vero che la produzione non determina ma condiziona soltanto la forma della famiglia, tuttavia questi mutamenti nel modo di produrre i mezzi di sussistenza ebbero significative ripercussioni sull'efficacia del modello patriarcale di famiglia e gettarono le basi per lo sfruttamento capitalistico di altri lavoratori, ma anche per la genesi di un modello familiare della società futura che non si sarebbe più fondato sullo sfruttamento.

Sebbene questa sia una disamina certamente sommaria e astratta delle potenziali modificazioni della struttura familiare, è importante sottolineare che nell'ipotesi di Marx questo cambiamento sarebbe stato frutto della cooperazione di tutti i lavoratori, compresi donne e bambini. Marx non metteva in discussione la legittimità dell'inserimento delle donne nel mondo lavorativo, né tanto meno reclamava un salario familiare. Voleva mostrare invece come nella «forma spontaneamente sviluppata, brutale e capitalista, il sistema funziona[sse]» ostacolando l'evoluzione umana dei lavoratori<sup>27</sup>. Altrettanto significativa era la prospettiva dialettica della sua riflessione relativa alla possibilità di rovesciare, nelle circostanze

opportune, questi cambiamenti nel loro opposto, ovvero in un nuovo modello di famiglia.

Marx si occupò delle questioni di genere anche nella *Critica al programma Gotha*. Quando la piattaforma programmatica del Partito socialdemocratico tedesco del 1875, fortemente influenzata dalle idee lassalliane e riformiste, si espresse a favore della necessità di una «giusta ripartizione del reddito del lavoro»<sup>28</sup>, Marx obiettò che una manovra di mera distribuzione poteva essere calibrata solo sulla base di una determinata forma di società e non secondo un astratto concetto di giustizia. Coloro che detengono il potere affermeranno sempre che la distribuzione attuale è giusta<sup>29</sup>. Uno degli esempi adoperati da Marx per affrontare il problema dell'utilizzo del concetto borghese di diritto in ogni nuova società, riguardava la divisione del lavoro nella famiglia e come ciò potesse condurre a una distribuzione ineguale generalizzata:

Inoltre: un operaio è ammogliato, l'altro no; uno ha più figli dell'altro, ecc. ecc. Supposti uguali il rendimento e quindi la partecipazione al fondo di consumo sociale, l'uno riceve dunque più dell'altro, l'uno è più ricco dell'altro e così via. Per evitare tutti questi inconvenienti, il diritto, invece di essere uguale, dovrebbe essere disuguale<sup>30</sup>.

Sebbene non emerga in modo pienamente evidente il riferimento al valore del lavoro domestico, sembra aprirsi qui uno spiraglio per una prospettiva critica. Il lavoro domestico non possiede un valore di scambio poiché è lavoro svolto presso la propria abitazione, ma possiede un valore d'uso significativo. Deve sempre esserci qualcuno disponibile a cucinare, pulire e crescere i bambini. Coloro che abitano da soli sono costretti a svolgere queste mansioni in aggiunta a quelle legate all'impiego nella sfera pubblica. Pertanto in una società di tipo nuovo sarà necessario ripensare la distinzione fra pubblico e privato.

#### 4. La dialettica della famiglia precapitalistica.

Le note dei *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine*, elaborate da Marx nel 1880 e non destinate alla pubblicazione, sono una miniera di informazioni interessanti sulla sua prospettiva relativa ai temi del genere e della famiglia nella fase più tarda della sua vita<sup>31</sup>. Come Lewis Henry Morgan (1818-1881), anche Marx fu piuttosto critico nei

confronti dei molti etnologi dell'epoca che sostenevano l'idea per cui la famiglia patriarcale era all'origine della famiglia moderna. Marx lesse e fece propria gran parte delle considerazioni svolte da Morgan nel testo *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà* su questioni come quelle del clan più egualitario e della vita familiare nelle società antiche<sup>32</sup>. Secondo Morgan, alla sua epoca, gli Irochesi rappresentavano una tappa dello sviluppo in senso unilineare del nucleo familiare umano. La matrilinearità che esisteva presso di loro, ad esempio, aveva costituito una fase precedente al clan e alla vita sociale, fase in cui le donne detenevano maggiori diritti. Secondo sia Morgan sia Marx, la famiglia non era stata sempre gerarchica e patriarcale.

Marx fece leva sugli studi di Morgan nel corso delle controversie teoriche di cui fece oggetto gli *Studi sulla storia delle istituzioni primitive* di Henry Sumner Maine (1822-1888). Nelle note Marx criticò Maine in quanto incapace di riconoscere il ruolo significativo svolto dal clan nelle società antiche e per la sua più generale mancanza di comprensione delle modalità attraverso cui queste società si erano evolute. Egli rimproverò a Maine di avere sostenuto che il nucleo unitario patriarcale di famiglia, esistente all'epoca in alcune parti dell'India, fosse una delle prime forme di famiglia, bollandolo a un certo punto come uno «stupido inglese»<sup>33</sup>:

L'idea totalmente sbagliata di Maine che tratta la famiglia privata, se anche nella forma esistente in India [...] come base da cui si svilupparono il sept e il clan, emerge anche nella frase seguente: dopo che egli ha detto che «il potere di distribuire l'eredità dei capi celti» è la stessa istituzione che è riservata al «padre indù» attraverso il «Mitakshara», prosegue: «È parte della prerogativa appartenente al più puro di sangue nella famiglia allargata (stupida espressione per le relazioni tribali e gentilizie), di chi, all'interno della famiglia allargata, ha il sangue più puro; ma più la famiglia allargata, il sept o il clan diventano artificiali, più il potere di distribuzione tende ad assomigliare ad una semplice autorità amministrativa». La cosa è esattamente il contrario. A Maine che dopo tutto non si può togliere dalla testa la famiglia privata inglese, questa del tutto naturale funzione del capo della gens e della tribù, naturalmente proprio perché è il suo capo (e teoricamente sempre scelto) sembra «artificiale» e «pura autorità amministrativa», mentre dal punto di vista arcaico la volontà del moderno pater familias è «artificiale» proprio come la stessa famiglia privata<sup>34</sup>.

Marx tacciò Maine di generalizzare l'esistenza della famiglia privata basandosi sulla sola forma della famiglia indiana che, pure, si presentava in circostanze uniche. Non c'erano prove sufficienti per affermare che il clan era frutto dell'evoluzione della famiglia privata. Anzi, nel lavoro stesso di

Maine, nella parte in cui trattava dei diritti ereditari in India, vi erano prove che dimostravano il contrario<sup>35</sup>.

Inoltre, Marx criticò Maine per aver affermato che la distribuzione della proprietà del capoclan si basava sul suo potere di *pater familias*. Marx vi individuò, al contrario, le fasi iniziali del conflitto fra il principio del clan e quello della famiglia privata<sup>36</sup>. All'inizio il potere di disporre della terra, appartenente al clan, era probabilmente nelle mani di un certo numero di persone. In seguito, quando il capo divenne più potente, ottenne questo potere come diritto esclusivo. Marx notò inoltre che il capo apparve come «autorità amministrativa»<sup>37</sup> solo nelle fasi conclusive del processo di transizione verso una società patriarcale di classe, quando il principio del clan si trovava ormai a uno stadio avanzato di decadenza<sup>38</sup>.

In alcuni casi Marx sottolineò che le condizioni «naturali» e «artificiali» potevano essere precisate solo a partire dalle specifiche relazioni sociali di produzione e dal grado di sviluppo della società. Ogni forma economica di produzione racchiude al proprio interno una certa serie di relazioni sociali possibili. La famiglia moderna poteva essere vista come una struttura sociale artificiale e insostenibile in questo primo periodo, così come il clan appare alla nostra società un'istituzione artificiale. Secondo Marx la forma attuale dell'istituto familiare non è l'unica possibile. La struttura della famiglia avrebbe subito dei cambiamenti profondi in qualunque società post-capitalista.

Marx sottolineò spesso l'aspetto di costruzione sociale di tutte le forme storiche di famiglia, se ne ha riscontro nei suoi appunti su Morgan:

Ciascuno dei sistemi di consanguineità esprime la parentela esistente nella famiglia al momento del suo stabilirsi. Le relazioni di madre e figlio, fratello e sorella, nonna e nipote erano accertabili (con lo stabilirsi di una qualsiasi forma di famiglia), ma non quella di padre e di figlio, nonno e nipote; le ultime accertabili solo attraverso la monogamia (per lo meno ufficialmente?)<sup>39</sup>.

Marx suggerì di vedere nella famiglia non qualcosa di antichissimo e «naturale», ma di intenderla come una costruzione sociale, parzialmente fondata sulle condizioni materiali prevalenti in una determinata epoca in cui la paternità – almeno fino a tempi più recenti – poteva essere inevitabilmente incerta. Più importante ancora della sua critica della famiglia monogamica e del suo corollario di eterismo infedeltà è l'inciso di Marx riguardante le «relazioni di madre e figlio»<sup>40</sup>. Sembra qui esserci

un po' di spazio per delle determinazioni non biologiche. Marx integrò l'affermazione di Morgan sulla certezza secondo la linea materna delle relazioni fra membri della famiglia con l'espressione: «con lo stabilirsi di una qualsiasi forma di famiglia»<sup>41</sup>. In tal modo anche l'elemento biologico proprio dell'istituto familiare veniva mediato socialmente attraverso le strutture della comunità, determinandone la composizione.

Marx non considerava in modo statico la famiglia e le sue relazioni di genere ma, al contrario, le vedeva come attive e dinamiche, sottraendosi a una categorizzazione pura e semplice e riconoscendo alle donne una maggiore iniziativa soggettiva, quale che fosse il periodo preso in esame. Marx avanzò anche una critica sottile della disamina di Morgan sull'egualitarismo nelle relazioni di genere fra gli Irochesi. Egli rilevò che le donne irochesi avevano più potere delle donne del suo tempo, ma aggiunse – riprendendo Morgan – che la loro condizione era tutt'altro che ideale, essendo fondata invece su un «doppio standard». Il marito esigeva infatti una promessa di castità da parte della moglie – la quale poteva incorrere in severe punizioni in caso di infedeltà –, mentre al maschio era consentita la poligamia<sup>42</sup>.

Marx riprese inoltre un passo di Morgan che documentava l'infima posizione sociale delle donne in Grecia, ma non si soffermò unicamente sulla loro mancanza di potere, integrando invece il brano con un suo commento sulle potenzialità della soggettività femminile: «Ma la condizione delle dee sull'Olimpo è un ricordo della posizione delle donne, un tempo più libera e più influente. Giunone avida di dominio, la dea della saggezza esce dalla testa di Zeus ecc.»<sup>43</sup>.

La condizione delle dee greche richiamava un passato in cui le donne erano meno oppresse e, allo stesso tempo, alludeva a un eventuale futuro in cui le donne avrebbero nuovamente conseguito uno status maggiormente elevato. Tuttavia, poiché alcuni miti greci erano imbevuti senz'altro di presupposti patriarcali, le donne greche avrebbero dovuto fare qualcosa di più per emanciparsi che non semplicemente emulare Giunone (Era) e Atena. La nostalgia per il passato non sarebbe stata sufficiente a mutare la loro condizione in profondità. D'altra parte queste figure offrono degli elementi che possono essere assunti come punti da cui partire. Anzitutto, entrambe queste divinità vissero fra gli uomini e non isolate, ed ebbero un ruolo significativo nella società, sebbene non sempre positivo.



Più importante ancora, entrambe gestirono la loro sessualità in grande autonomia, malgrado i limiti imposti sia da una contraccezione a uno stadio primitivo, sia dai condizionamenti della società dell'epoca. Era assunse da sola la decisione di non allevare suo figlio Efesto, mentre Atena scelse probabilmente di rimanere vergine per le difficoltà a mantenere una posizione di potere e prendersi cura, allo stesso tempo, di una famiglia. Certamente in entrambi i casi si trattò di scelte fondate su opzioni imperfette, ma furono un punto di partenza per la critica del patriarcato greco.

##### *5. Marx e l'eguaglianza di genere oggi: l'interdipendenza dialettica.*

Marx mostrò una comprensione profonda delle relazioni di genere del suo tempo, soffermandosi sull'esigenza di un mutamento integrale della società che implicasse necessariamente lo sviluppo di relazioni nuove fra uomini e donne. La sua riflessione pone tuttavia dei problemi. Egli non fu sempre in grado di superare lo spirito vittoriano della sua epoca e talvolta regredì a una concezione di genere di stampo naturalistico. Ciononostante, che la teoria marxiana dei rapporti di genere fosse innovativa emerse già nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in cui Marx fornì un inizio di filosofia del genere e della società che presentava grandi potenzialità in vista del superamento del dualismo gerarchico che aveva impedito il conseguimento dell'eguaglianza fra i sessi.

Anche in seguito, quando rivolse la sua attenzione all'economia politica, questo primo fondamento filosofico rimase ben saldo. Marx sembrò orientarsi verso una lettura pienamente dialettica della questione dell'inserimento delle donne nel mondo del lavoro, come anche delle limitazioni e opportunità che ciò avrebbe comportato. La sua sensibilità nei confronti della condizione di tutte le donne esemplificava la necessità di oltrepassare i confini imposti dal liberalismo. I suoi *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine* hanno spinto la ricerca relativa ai suoi studi sulle relazioni familiari e l'eguaglianza di genere in direzioni nuove e teoricamente stimolanti, mettendo in luce come queste non fossero categorie statiche che semplicemente mutano col sopraggiungere di nuove circostanze economiche, ma fattori dinamici e dialettici che interagiscono con le forze economiche stesse.

Uno degli aspetti fondamentali per comprendere la relazione fra genere e classe è la forma marxiana dell'interazione dialettica. Nella maggior parte dei casi le categorie adoperate da Marx derivavano dalla riflessione dialettica sul mondo empirico, che si trattasse della fabbrica, della famiglia o del clan pre-capitalista. Siamo dinanzi a categorie dinamiche che scaturiscono dalle relazioni sociali e a formulazioni statiche e sovrastoriche. Sono inoltre concetti destinati a mutare con il mutare della società. Questo aspetto potrebbe rappresentare uno strumento potenzialmente prezioso per il femminismo contemporaneo, al fine di analizzare le relazioni di genere nelle loro differenti manifestazioni a livello globale, in cui risultano evidenti sia gli aspetti di identità che di differenza.

La problematica del determinismo economico presente in Marx richiede un esame più attento. I fattori economici svolgono un ruolo davvero significativo nello sviluppo della società, poiché condizionano altri comportamenti sociali; Marx fu, tuttavia, spesso attento a sottolineare la relazione reciproca e dialettica tra fattori economici e fattori sociali, entrambi momenti di un modo di produzione specifico. In ultima analisi, i due aspetti non possono essere mai del tutto separati, come Marx ebbe modo di evidenziare in molti dei suoi lavori. Egli si soffermò sui modi peculiari attraverso cui l'economia e la forma specificamente capitalistica del patriarcato interagiscono fra loro al fine di opprimere le donne. In tal modo, quantomeno in via provvisoria, Marx iniziò a trattare la relazione di interdipendenza esistente fra classe e genere senza privilegiare nel suo esame l'una a discapito dell'altra.

Certamente, non tutte le questioni affrontate negli scritti di Marx dedicati alle donne sono attuali, e alcune recano i limiti del pensiero ottocentesco. Tuttavia la trattazione marxiana della problematica di genere e della famiglia si estese ben oltre la semplice considerazione delle donne come operaie di fabbrica. Egli mise in luce la persistenza dell'oppressione all'interno della famiglia moderna e la necessità di elaborare un nuovo modello dell'istituto familiare. Marx, inoltre, iniziò a sostenere in misura sempre maggiore le istanze delle donne per la parità sul posto di lavoro, nei sindacati e nell'Associazione internazionale dei lavoratori. Nonostante lo stato grezzo e frammentario, gli appunti marxiani di antropologia si rivelano particolarmente significativi nella misura in cui evidenziano in modo chiaro il carattere storico della famiglia.

Sebbene la teoria di Marx non riesca a dispiegare pienamente le sue potenzialità nei termini di un'interpretazione che includa la questione di genere come elemento essenziale per la comprensione del capitalismo attuale, tuttavia le sue categorie e l'enfasi posta sul cambiamento dialettico portano a una critica sistematica delle forme contemporanee del patriarcato. Marx riuscì dunque a separare gli elementi storicamente specifici del patriarcato da quella forma più generale di oppressione delle donne esistita nel corso di gran parte della storia umana. In tal senso le sue categorie rappresentano una risorsa per la teoria femminista, o quantomeno degli spazi per avviare un nuovo dialogo fra marxisti e femministe, ora che la critica marxiana del capitale sta tornando d'attualità.

### Riferimenti bibliografici

- Anderson, K., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Barrett, M., *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*, Verso, New York 1980.
- Brown, H., *Marx on Gender and the Family. A Critical Study*, Brill, Boston 2012.
- Di Stefano, C., *Configurations of Masculinity. A Feminist Perspective on Modern Political Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1991.
- Dunayevskaya, R., *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, University of Illinois Press, Chicago 1991.
- Eisenstein, Z. (a cura di), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York 1979.
- Engels, F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato in relazione alle ricerche di Lewis H. Morgan*, Editori Riuniti, Roma 1963.
- Gimenez, M., *Capitalism and the Oppression of Women. Marx Revisited*, in «Science & Society», 69, 2005, 1, pp. 11-32.
- Grant, J., *Gender and Marx's Radical Humanism in «The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844»*, in «Rethinking Marxism», 17, 2005, 1, pp. 59-77.
- Hartmann, H., *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*, in «Capital & Class», 1979, 8, pp. 1-33.
- Leeb, C., *Marx and the Gendered Structure of Capitalism*, in «Philosophy & Social Criticism», 33, 2007, pp. 833-59.
- Maine, H., *Lectures on the Early History of Institutions*, Henry Holt and Company, New York 1875.
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti 1976, pp. 249-376.
- Marx, K., *Peuchet: del suicidio*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 546-61.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha (Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco)*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 7-36.

- Marx, K., *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine*, Unicopli, Milano 2009.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Lotta Comunista, Milano 2019.
- Morgan, L. H., *La società antica. Le linee del progresso umano dallo stato selvaggio alla civiltà*, Feltrinelli, Milano 1970.
- Smith, D. N., *Marx's World. Global Society and Capital Accumulation in Marx's Late Manuscripts*, Yale University Press, New Haven, in corso di pubblicazione.
- Smith, D. N., *Accumulation and the Clash of Cultures: Marx Ethnology in Context*, in «Rethinking Marxism», 14, 2002, 4, pp. 73-83.
- Vogel, L. - Gimenez, M. (a cura di), *Marxist-Feminist Thought Today*, in «Science & Society», 69, 2005, 1, pp. 5-10.

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio: Z. Eisenstein (a cura di), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, Monthly Review Press, New York 1979; H. Hartmann, *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union*, in «Capital & Class», 1979, 8, pp. 1-33; M. Barrett, *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*, Verso, New York 1980.

<sup>2</sup> Fra i lavori più recenti che si richiamano agli scritti di Marx dedicati alle donne: M. Gimenez, *Capitalism and the Oppression of Women: Marx Revisited*, in «Science & Society», 69, 2005, 1, pp. 11-32; J. Grant, *Gender and Marx's Radical Humanism in «The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844»*, in «Rethinking Marxism», 17, 2005, 1, pp. 59-77; e L. Vogel - M. Gimenez (a cura di), *Marxist-Feminist Thought Today*, in «Science & Society», 69, 2005, 1, pp. 5-10.

<sup>3</sup> È stato inserito il testo tedesco originale per distinguere i passi in cui Marx fa riferimento all'individualità maschile [*Mann*] e femminile [*Weib*] e quelli in cui fa riferimento all'umanità in genere [*Menschen*]. Ciò consente di evitare nella traduzione del brano un linguaggio in qualche modo sessista che non era assolutamente nelle intenzioni di Marx, come risulta chiaro dall'originale tedesco.

<sup>4</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti 1976, pp. 322-3.

<sup>5</sup> Sebbene si tratti prevalentemente di una traduzione dal francese al tedesco di un testo di un poliziotto francese in pensione, Jacques Peuchet (1758-1830), Marx interpolò i suoi commenti e cassò alcuni dei brani più moralistici.

<sup>6</sup> K. Marx, *Peuchet: del suicidio*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 597.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 550.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 551.

<sup>9</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 489.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 502. Questo termine implica insieme «distruggere» e «conservare». Con il suo impiego Marx sembra indicare un duplice movimento a seguito del quale vengono dissolti gli aspetti oppressivi della famiglia e quelli positivi vengono integrati in vista di un'organizzazione familiare di tipo nuovo.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>12</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 437-8.

<sup>13</sup> C. Leeb, *Marx and the Gendered Structure of Capitalism*, in «Philosophy & Social Criticism», 33, 2007, p. 848.

<sup>14</sup> Si trattava generalmente di impianti di edifici su scala ridotta, con pochi dipendenti e una piccola tecnologia moderna.

<sup>15</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 507-8.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 507.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 318.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 319.

<sup>20</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 446.

<sup>21</sup> Id., *Resoconto di un discorso di Marx sulle conseguenze dell'uso delle macchine nel capitalismo*, in K. Marx - F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Lotta Comunista, Milano 2019, p. 501.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 502.

<sup>23</sup> K. Marx, *Rapporto del Consiglio generale al IV congresso generale di Basilea*, in Marx - Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870* cit., pp. 125-6.

<sup>24</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 535-6.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 536.

<sup>26</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 536-7.

<sup>27</sup> Sull'ambivalenza di Marx in merito all'effetto del lavoro di fabbrica sulla moralità delle donne cfr. H. Brown, *Marx on Gender and the Family. A Critical Study*, Brill, Boston 2012, pp. 84-8.

<sup>28</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha (Glosse marginali al programma del Partito operaio tedesco)*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 11.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>31</sup> Secondo D. N. Smith, *Accumulation and the Clash of Cultures: Marx Ethnology in Context*, in «Rethinking Marxism», 14, 2002, 4, p. 75, Marx fu spinto ad approfondire lo studio dell'antropologia per ampliare il discorso del *Capitale*, mentre K. Anderson in *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010, p. 2, sostiene che Marx era alla ricerca di forme nuove per resistere al capitale.

<sup>32</sup> Anche Engels, ne *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato in relazione alle ricerche di Lewis H. Morgan*, adoperò il testo di Morgan come punto di partenza, sebbene Marx fu assai più critico e apparentemente meno determinista nel far proprio il lavoro di Morgan. Per un approfondimento su questo tema cfr. R. Dunayevskaya, *Rosa Luxemburg, Women's Liberation, and Marx's Philosophy of Revolution*, University of Illinois Press, Chicago 1991, pp. 175-88, e Brown, *Marx on Gender and the Family* cit., pp. 133-75.

<sup>33</sup> K. Marx, *Appunti da «Henry Sumner Main. Lectures on the Early History of Institutions»*, in Id., *Quaderni antropologici. Appunti da L. H. Morgan e da H. S. Maine*, Unicopli, Milano 2009, p. 240. La traduzione è tratta dal testo inglese di D. N. Smith (a cura di), *Marx's World. Global Society and Capital Accumulation in Marx's Late Manuscripts*, Yale University Press, New Haven, in corso di pubblicazione. Le parti di testo fra virgolette si riferiscono agli estratti dai libri trascritti da Marx, ciò che resta sono suoi commenti e parafrasi.

<sup>34</sup> Marx, *Appunti da «Henry Sumner Main. Lectures on the Early History of Institutions»* cit., pp. 265-6.

<sup>35</sup> Su questo tema cfr. *ibid.*, pp. 287-91.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Marx, *Appunti da Lewis Henry Morgan, Ancient Society*, in Id., *Quaderni antropologici* cit., p.

42. La traduzione è tratta dal testo inglese di Smith, *Marx's World* cit.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 64.



## 12. Nazionalismo e questione etnica

di Kevin B. Anderson

### 1. *Sfatare un mito.*

Il mito secondo cui Karl Marx non avrebbe detto pressoché nulla sul nazionalismo, sulla razza e sull'appartenenza etnica, o secondo il quale il suo approccio a queste tematiche sarebbe stato del tutto erroneo e riduzionista, non è stato messo in dubbio per decenni, nonostante numerose confutazioni accademiche<sup>1</sup>. Naturalmente, non tutto ciò che Marx ha scritto sul nazionalismo, sull'etnia e sulla razza è ancora valido oggi. Un esempio significativo è quello dei russi e di alcuni degli altri popoli slavi dell'Europa orientale e meridionale. Come verrà mostrato in seguito, Marx sostenne con forza l'emancipazione nazionale polacca in quanto importante elemento progressista nella politica europea. Nei suoi primi scritti, egli dipinse tuttavia la Russia come una società assolutamente reazionaria, descrivendo la maggior parte degli altri popoli slavi come dominati dalla propaganda panslavista russa. Ciò ha portato Marx a formulare reiterati (e talvolta ingiusti) attacchi nei confronti del nazionalismo *tout court*. Le sue osservazioni erano in larga misura connesse al ruolo controrivoluzionario della Russia durante l'ondata rivoluzionaria democratica del 1848-1849. Questa non è però una spiegazione sufficiente. Negli scritti di Marx sulla Russia precedenti gli anni settanta dell'Ottocento si trova non solo una violenta condanna dell'Impero zarista in quanto forza malefica, ma anche una serie di dichiarazioni problematiche e financo razziste sullo stesso popolo russo. Per quanto riguarda gli altri gruppi slavi, il giudizio più duro fu espresso da Friedrich Engels (1820-1895) in una serie di articoli sul panslavismo<sup>2</sup>. Tanto Marx quanto Engels cambiarono però posizione fra gli anni settanta e ottanta del secolo, quando si può trovare Marx (che ormai aveva imparato il russo) magnificare la comune contadina russa come

possibile punto di partenza per un'insurrezione globale contro il sistema capitalistico<sup>3</sup>.

Al tempo stesso, molti altri scritti di Marx offrono una base decisamente migliore da cui partire per costruire una teoria contemporanea del rapporto tra nazionalismo, appartenenza etnica e razza da una parte e classe e lotta contro il capitale dall'altra. La lettura qui proposta si concentra su tre gruppi di scritti di Marx, tutti considerevoli: gli scritti sull'emancipazione nazionale polacca e sulla più ampia rivoluzione europea; quelli sulla guerra civile negli Stati Uniti e sulla dialettica di razza e di classe; quelli sull'emancipazione nazionale irlandese e sulla minoranza irlandese in Gran Bretagna. Il primo blocco di testi, sulla Polonia, riguarda l'emancipazione nazionale. Il secondo, sugli Stati Uniti, tratta delle minoranze etniche e razziali nonché della lotta per la democrazia e per l'emancipazione umana. Le due questioni (emancipazione nazionale e movimenti etnici in relazione alla classe) confluiscono negli scritti di Marx sull'Irlanda, dove tali tematiche sono teorizzate a un livello più generale.

## *2. La Polonia e la rivoluzione democratica europea.*

Gli scritti marxiani sulla Polonia sono poco citati oggi, ma, al tempo, la lotta di quel paese per la sua stessa esistenza come nazione indipendente era una questione di primo piano per i movimenti democratici e di sinistra. Non è esagerato affermare che l'emancipazione nazionale polacca, all'epoca di Marx, ha rappresentato un punto di riferimento ancora più importante dell'emancipazione nazionale palestinese ai nostri giorni. E come i palestinesi di oggi, i polacchi di allora erano un popolo senza un paese, soggetto alla spartizione della loro patria fra Russia, Austria e Prussia, con molti esuli nell'Europa occidentale e nelle Americhe. Marx sottolineò l'importanza della Polonia per la sinistra in una lettera a Engels del 2 dicembre 1856, affermando che «dal 1789 in poi tutte le rivoluzioni hanno misurato con sufficiente certezza la loro intensità e la loro vitalità nel loro atteggiamento verso la Polonia. La Polonia è il loro termometro “esterno”»<sup>4</sup>.

Se la Polonia era una sorta di «cartina di tornasole» per la sinistra (spesso mettendone in luce le mancanze), i rivoluzionari polacchi, da parte loro, erano stati più coerenti e fedeli ai principî, come Marx aveva

osservato. Nessun popolo aveva dato un contributo maggiore alle rivoluzioni democratiche e socialiste del XVIII e del XIX secolo, tanto attraverso le insurrezioni polacche (del 1794, 1830<sup>5</sup>, 1846 e 1863) quanto attraverso la partecipazione degli esuli polacchi a numerose altre cause rivoluzionarie. In un discorso tenuto nel 1875 a un raduno internazionale a sostegno della Polonia, Marx ed Engels sottolinearono ad esempio il carattere «cosmopolita» dei rivoluzionari polacchi:

[L]a Polonia [...] è l'unica popolazione europea che ha combattuto e che combatte in qualità di *soldato cosmopolita della rivoluzione*. La Polonia ha versato il suo sangue nella guerra d'indipendenza americana; le sue legioni hanno combattuto sotto la bandiera della prima repubblica francese; grazie alla sua rivoluzione del 1830 ha impedito l'invasione della Francia, che in quell'occasione fu decisa da coloro che si erano spartita la Polonia; nel 1846 a Cracovia essa innalzò per prima in Europa la bandiera della rivoluzione sociale; nel 1848 dette un contributo di primo piano alle battaglie rivoluzionarie in Ungheria, Germania ed Italia; infine nel 1871 fornì alla Comune di Parigi i migliori generali ed i più eroici soldati<sup>6</sup>.

Il linguaggio qui adottato in riferimento all'insurrezione di Cracovia del 1846, descritta come la «prima in Europa a piantare la bandiera di una rivoluzione sociale», è ripreso dal *Manifesto del partito comunista*.

Ciò mette in rilievo una questione più generale relativa a Marx e al nazionalismo. È vero che il *Manifesto del partito comunista* contiene il famoso passaggio sui lavoratori che non hanno un paese e sugli antagonismi nazionali che si attenuano. Questo argomento è stato spesso utilizzato (specialmente dai critici il cui studio di Marx non è andato molto oltre le prime pagine del *Manifesto del partito comunista*) per appoggiare affermazioni errate secondo cui Marx nutriva scarso interesse per i movimenti nazionali e avrebbe dunque sottovalutato la loro importanza. Eppure, nella sezione finale del *Manifesto del partito comunista*, intitolata «Posizione dei comunisti rispetto ai diversi partiti di opposizione», era contenuto un importante riferimento alla causa nazionale polacca. A partire da ciò si potrebbe dedurre che i comunisti dovevano supportare l'ala sinistra del movimento democratico in Francia, il movimento cartista in Gran Bretagna e i riformatori agrari negli Stati Uniti. Tra questi movimenti democratici e progressisti meritevoli di sostegno si potrebbe inserire anche la lotta per la ricostituzione della Polonia come nazione, all'interno della quale i comunisti avrebbero appoggiato l'ala sinistra del movimento nazionalista: «Fra i polacchi i comunisti appoggiano il partito che mette

come condizione del riscatto nazionale una rivoluzione agraria; quello stesso partito che suscitò l'insurrezione di Cracovia nel 1846»<sup>7</sup>.

Marx elaborò un'analisi più ampia del 1846 a Cracovia in un discorso tenuto a una riunione il 22 febbraio 1848, proprio nel periodo in cui veniva pubblicato il *Manifesto del partito comunista*:

Gli uomini che erano alla testa del movimento rivoluzionario di Cracovia erano intimamente convinti che soltanto una Polonia democratica poteva essere indipendente, e una democrazia polacca non era possibile senza l'abolizione dei diritti feudali, senza il movimento agrario che avrebbe trasformato i contadini tributari in proprietari liberi, in proprietari moderni [...]. La rivoluzione di Cracovia ha dato un esempio glorioso a tutta l'Europa, identificando la causa nazionale con la causa della democrazia e dell'affrancamento della classe oppressa<sup>8</sup>.

I criteri generali utilizzati da Marx per decidere se sostenere o meno i movimenti nazionalisti come quello polacco sono stati messi bene a fuoco da Erica Benner (1962): «egli sosteneva che, per poter beneficiare del sostegno, un movimento nazionalista doveva dimostrare di essere autenticamente “nazionale” nel suo senso democratico: doveva cioè tenere in conto le rivendicazioni di ampi strati di popolazione, migliorando le condizioni sociali ed allargando le basi della partecipazione politica»<sup>9</sup>.

Se la Polonia fu centrale per la definizione marxiana dei tipi di lotte che i comunisti dovevano supportare nel 1848, fu ancora più cruciale per la fondazione dell'Associazione internazionale dei lavoratori, avvenuta a Londra nel 1864. Come verrà illustrato in seguito, le correnti sindacali, socialiste e democratiche europee che si raggrupparono nel 1864 nell'Associazione internazionale dei lavoratori si unirono inizialmente superando i confini nazionali per sostenere gli Stati Uniti durante i primi anni della guerra civile (1861-1862). L'anno successivo, una grande insurrezione scoppiò nuovamente in Polonia, poi brutalmente repressa dalle truppe russe. Le medesime reti sindacali, i medesimi gruppi socialisti e democratici si riunirono nuovamente per dare il loro appoggio alla Polonia. Persino la Francia bonapartista, uno Stato di polizia che, sebbene si fosse apparentemente schierato con la Polonia contro la Russia, aveva «imbavagliato» il movimento operaio, permise a una propria delegazione sindacale di recarsi a Londra per entrare in contatto con altri gruppi che sostenevano la Polonia. Fu sulla base di questi incontri che nacque l'Associazione internazionale dei lavoratori.

L'*Indirizzo inaugurale* del 1864 di Marx all'associazione trattava principalmente di questioni economiche e di classe, ma prestava attenzione

anche all'Irlanda, alla Polonia e alla guerra civile negli Stati Uniti. A proposito dell'Irlanda, Marx scrisse che gli «irlandesi, che nel settentrione sono gradualmente sostituiti dalle macchine, nel meridione [sono sostituiti] dai greggi di montoni; anche i montoni muoiono in questo infelice paese, ma, è pur vero, meno rapidamente degli esseri umani»<sup>10</sup>. La conclusione dell'indirizzo sosteneva che le classi lavoratrici dovevano creare una loro propria «politica estera», focalizzandosi sulla guerra civile negli Stati Uniti, sulla repressione della Polonia e dei ceceni del Caucaso da parte della Russia, così come sul ruolo generalmente reazionario del governo russo nel quadro della politica internazionale:

Non fu la saggezza delle classi governanti, ma la resistenza eroica della classe operaia inglese alla loro follia criminale che salvò l'Occidente europeo dal rischio di gettarsi a corpo morto nell'infame crociata per perpetuare e propagare la schiavitù dall'altra parte dell'Atlantico. L'approvazione vergognosa, la simpatia ironica e l'indifferenza idiota con le quali le classi superiori dell'Europa assistevano al franare della fortezza montana del Caucaso, divenuta preda della Russia, e all'assassinio della Polonia da parte della medesima potenza, le immense usurpazioni, sopportate senza resistenza, di questa potenza barbarica, la cui testa è San Pietroburgo e le cui mani sono i gabinetti ministeriali d'Europa, hanno imposto alle classi operaie il dovere di iniziarsi ai misteri della politica internazionale [...]. La lotta per una tale politica estera fa parte della lotta generale per l'emancipazione della classe operaia. Proletari di tutti i paesi, unitevi!<sup>11</sup>

Non solo queste formulazioni furono prontamente fatte proprie dalla neonata associazione; questo tipo di idee fu cruciale per la formazione dell'associazione stessa, venendo condivise da un'ampia rete di attivisti socialisti e operai in Europa e nel Nord America.

Nei dibattiti interni all'Associazione internazionale dei lavoratori del 1864-1865, Marx sostenne che se le lotte democratiche e di classe dell'Europa occidentale non si fossero legate a quelle di nazionalità oppresse come i polacchi, entrambe non sarebbero riuscite a realizzare pienamente i loro obiettivi, finendo per essere sconfitte. Il sostegno alla Polonia era dunque più di una questione morale: senza una Polonia liberata la Russia zarista avrebbe mantenuto la sua stretta sull'Europa, condannando le rivoluzioni future al fallimento, proprio come era accaduto nel 1848. Al tempo stesso, Marx suggerì che il fermento rivoluzionario che emergeva dalla Polonia avrebbe potuto, nelle giuste circostanze, innescare una più ampia sollevazione democratica europea. Due anni prima, in una lettera a Engels del 13 febbraio 1863, aveva formulato osservazioni analoghe relativamente allo scoppio della recente insurrezione polacca: «Che ne dici

della faccenda polacca? Questo è certo, che l'era della rivoluzione è ora di nuovo piuttosto aperta in Europa. [...] È sperabile che la lava questa volta scorra da oriente verso occidente e non viceversa»<sup>12</sup>.

Verso la fine del 1865 scoppiò all'interno dell'Associazione internazionale dei lavoratori un aspro dibattito, durante il quale un gruppo di proudhoniani adottò una posizione operaista, definendo il coinvolgimento nella causa polacca come una deviazione politica che nulla aveva a che fare con la lotta della classe operaia. In realtà, il disaccordo aveva radici più profonde, poiché Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) era stato uno dei pochi leader socialisti a simpatizzare con la Russia anziché con la Polonia. Rispondendo a una richiesta di Marx, Engels replicò con una serie di articoli dal titolo *Cosa ha a che fare la classe operaia con la Polonia?*, in cui collegava la causa polacca alla storia del movimento operaio europeo:

Dovunque la classe operaia sia scesa autonomamente in campo in un movimento politico, la sua politica estera si può esprimere fin dall'inizio in queste poche parole: *Ricostituzione della Polonia*. È stato così per il movimento cartista, finché è esistito; è stato così per gli operai francesi già molto prima del 1848, come anche nel memorabile anno 1848, quando il 15 maggio essi irrupero nell'Assemblea nazionale al grido di «Vive la Pologne!» – Viva la Polonia. È stato così per la Germania, quando nel 1848 e nel 1849 gli organi della classe operaia<sup>13</sup> chiesero la guerra con la Russia per la ricostituzione della Polonia. È così anche oggi<sup>14</sup>.

Questi articoli riuscirono a respingere l'assalto dei proudhoniani, compito comunque non difficile, date le diffuse simpatie di cui godeva la Polonia fra gli attivisti sindacali e socialisti.

Nel complesso, Marx non ha scritto molto sulla struttura sociale interna o sulla composizione di classe della Polonia, nonostante abbia frequentemente citato il carattere progressista di quelle forme di nazionalismo polacco che sostenevano non solo la liberazione del loro paese dalla dominazione straniera, ma anche un radicale cambiamento nelle relazioni agrarie che avrebbe liberato il contadino dall'oppressione dei proprietari terrieri. Più spesso, ha trattato la Polonia come una questione di «politica estera» per i movimenti democratici, sindacali e socialisti. Nella sua ottica, l'importanza della Polonia consisteva nel fatto che essa era la prima vittima dell'oppressione russa e che, con la sua lunga tradizione rivoluzionaria – comprendente elementi di sinistra favorevoli alla riforma agraria –, i polacchi potevano essere considerati come combattenti al fianco dei movimenti democratici e socialisti dell'Europa occidentale. Con la



maggior parte del suo territorio e dei suoi abitanti inglobati all'interno dell'Impero russo, la Polonia rappresentava una profonda contraddizione in seno a quello stesso impero; era una nazione che la Russia non era mai riuscita a dominare totalmente. Nel contempo, i rivoluzionari occidentali, quando tradirono la Polonia, danneggiarono non solo quel paese, ma anche la loro stessa causa.

### *3. Razza, classe e schiavitù nella guerra civile americana.*

Se la Polonia è stata al centro di alcuni dei più importanti scritti marxiani sul nazionalismo, la guerra civile negli Stati Uniti ha prodotto alcuni dei testi più significativi sulla razza e la classe<sup>15</sup>. Marx considerava la guerra civile una seconda rivoluzione americana, con una propria dimensione socio-economica e politica. Egli espresse queste convinzioni nella prefazione del 1867 al primo volume del *Capitale*: «come la guerra di indipendenza americana del secolo XVIII ha suonato a martello per la classe media europea, così la guerra civile americana del secolo XIX suona a martello per la classe operaia europea»<sup>16</sup>. A dire il vero, egli la vedeva come una rivoluzione democratica borghese piuttosto che comunista. Come ha osservato Robin Blackburn (1940), nell'ottica di Marx «sconfiggere lo schiavismo e liberare gli schiavi non significava distruggere il capitalismo, ma creare condizioni molto più favorevoli per l'organizzazione e lo sviluppo del lavoro, tanto bianco che nero»<sup>17</sup>.

La guerra civile aveva importanti implicazioni economiche e politiche per Marx. Una vittoria del Nord avrebbe consolidato quella che allora era la più grande repubblica democratica al mondo, soddisfacendo in parte le sue rivendicazioni democratiche con l'abolizione della schiavitù, grazie alla quale una grande parte della popolazione statunitense avrebbe ricevuto la libertà formale. Ma, considerata anche la dimensione dell'economia americana e della parte di essa basata sul lavoro degli schiavi, l'emancipazione di quattro milioni di schiavi senza che i loro «proprietari» ricevessero in cambio un risarcimento costituiva, in termini economici, la più grande espropriazione della proprietà privata realizzata sino a quel momento. Inoltre, alla fine della guerra, Marx condivise la speranza, propria di molti liberali progressisti e socialisti, che la Ricostruzione avrebbe portato a una vera riforma agraria nel Sud, la quale avrebbe

garantito agli ex schiavi non solo i pieni diritti politici, ma anche la terra. Così, nella prefazione del 1867 al *Capitale*, Marx fece riferimento al programma dei repubblicani radicali di concedere quaranta acri e un mulo agli schiavi liberati: «il signor Wade, vicepresidente degli Stati Uniti dell’America del Nord, ha dichiarato in pubblici incontri che, compiuta l’abolizione della schiavitù, si presenta all’ordine del giorno la trasformazione dei rapporti del capitale e della proprietà fondiaria!»<sup>18</sup>. Questo programma fu accantonato l’anno successivo per perché non si riuscì ad avviare la procedura di *impeachment* nei confronti del presidente razzista Andrew Johnson (1808-1875).

Marx sostenne fortemente la causa dell’Unione, anche all’inizio della guerra, quando il presidente degli Stati Uniti Abraham Lincoln (1809-1865) non si era ancora pronunciato contro la schiavitù. Egli riteneva che il Sud era del tutto reazionario, avendo posto il «diritto» al possesso di schiavi come principio-base della sua Costituzione. Ma questo non gli impedì di criticare fortemente Lincoln. In un articolo apparso il 30 agosto 1862 su «Die Presse», Marx si scagliò contro l’incapacità di Lincoln di dichiararsi a favore dell’emancipazione citando ampiamente un discorso dell’abolizionista radicale Wendell Phillips (1811-1884), che definì Lincoln un «uomo di prim’ordine tra quelli di second’ordine», che non era riuscito a capire che gli Stati Uniti «non avrebbero mai visto la pace [...] finché la schiavitù non fosse stata abolita»<sup>19</sup>.

Come ricordato sopra, l’Associazione internazionale dei lavoratori fu fondata in gran parte sulla base delle reti sindacali e socialiste che avevano sostenuto il Nord durante i primi, cruciali anni della guerra, quando la Gran Bretagna e la Francia sembravano minacciare un intervento sul fronte meridionale. Nel gennaio 1865 l’associazione inviò a Lincoln un messaggio redatto da Marx, congratulandosi con lui per la sua solida vittoria nelle elezioni del 1864. Dopo aver ricevuto una delegazione di quaranta membri dell’associazione e dopo aver trasmesso il messaggio a Lincoln, l’ambasciatore statunitense in Gran Bretagna Charles Francis Adams (1807-1886) diramò un’accurata replica a nome di Lincoln, nella quale si affermava che «gli Stati Uniti [...] traggono un nuovo incoraggiamento a perseverare [nella loro azione] dalla testimonianza dei lavoratori europei [che mostra] che l’atteggiamento nazionale è favorito dalla loro illuminata approvazione e dalla loro sincera comunione di sentimenti»<sup>20</sup>. L’anno seguente, dopo che Lincoln fu assassinato, il suo successore Johnson iniziò

tuttavia a bloccare i diritti di cittadinanza per gli ex schiavi. In risposta, l'Associazione internazionale dei lavoratori indirizzò un messaggio molto forte al popolo americano (il quale, purtroppo, ha ricevuto pochissima attenzione), che, con grande lungimiranza, metteva in guardia da un futuro conflitto razziale:

Permetteteci anche di aggiungere un consiglio per il futuro. Poiché l'ingiustizia verso una parte del vostro popolo ha prodotto risultati così terribili, [è bene] che cessi. Lasciate che i vostri cittadini di oggi siano dichiarati liberi e uguali, senza riserve. Se non si riesce a dar loro i diritti dei cittadini, mentre si domandano i doveri propri dei cittadini, ci sarà ancora spazio per una lotta futura, che potrebbe macchiare ancora una volta il paese con il sangue della sua stessa gente. Gli occhi dell'Europa e del mondo sono puntati sui vostri sforzi di ricostruzione, e i nemici, qualora ne abbiano la minima possibilità, sono sempre pronti a suonare la campana a morte per le istituzioni repubblicane. Vi avvertiamo allora, come fratelli nella causa comune, di liberare il piede della libertà da ogni catena; allora la vostra vittoria sarà completa<sup>21</sup>.

Sebbene Marx non sia l'autore di questo messaggio, nulla prova che egli fosse in disaccordo con questa affermazione dell'Associazione internazionale dei lavoratori, su cui la sua influenza politica era somma.

Il tema della razza e della classe negli Stati Uniti è emerso più volte negli scritti di Marx sulla guerra civile, così come in un passaggio nel *Capitale* che pure è stato spesso trascurato:

Negli Stati Uniti dell'America del Nord ogni movimento operaio indipendente rimase paralizzato, finché la schiavitù deturpava una parte della repubblica. Il lavoro in pelle bianca non può emanciparsi, in un paese dove viene marchiato a fuoco quand'è in pelle nera. Ma dalla morte della schiavitù germogliò subito una vita nuova e ringiovanita. Il primo frutto della guerra civile fu l'agitazione per le otto ore, che cammina con gli stivali delle sette leghe della locomotiva, dall'Atlantico al Pacifico, dalla Nuova Inghilterra alla California. Il Congresso operaio generale di Baltimora (16 agosto 1866) dichiara: «La prima e grande necessità del presente, per liberare il lavoro di questo paese dalla schiavitù capitalista, è la promulgazione di una legge per la quale otto ore devono costituire la giornata lavorativa normale in tutti gli Stati dell'Unione americana. Noi siamo decisi a impegnare tutta la nostra forza fino a che sarà raggiunto questo glorioso risultato»<sup>22</sup>.

Questo brano è stato fondamentale per il capitolo sulla «giornata lavorativa», in cui, più che in altre parti del *Capitale*, Marx si è occupato della resistenza della classe lavoratrice. Inoltre, come ha sostenuto Raya Dunayevskaya (1910-1987), Marx aggiunse questo capitolo in una bozza piuttosto tarda del *Capitale*, sotto l'influsso della guerra civile negli Stati Uniti e del massiccio e sentito movimento di supporto al Nord da parte dei sindacati britannici. In questo senso, scriveva Dunayevskaya, Marx in

quanto «teorico» era «pronto a cogliere l'impulso nuovo della classe lavoratrice», in base a cui egli creò alcune nuove «categorie» teoriche<sup>23</sup>.

Marx ha anche discusso di razza, classe e resistenza al Sud. Un esempio può essere rintracciato in una lettera a Engels dell'11 gennaio 1860, in seguito al raid dell'abolizionista John Brown (1800-1859) a Harper's Ferry, in Virginia:

Secondo me, il fatto più grosso che sta accadendo ora nel mondo è, da una parte, il movimento degli schiavi d'America, apertosi con la morte di Brown, dall'altra, il movimento degli schiavi in Russia. [...] Vedo proprio ora nella «Tribune» che nel Missouri c'è stata una nuova insurrezione di schiavi, naturalmente schiacciata. Ma ora il segnale è dato<sup>24</sup>.

Le forze di Brown, che comprendevano abolizionisti sia neri sia bianchi, avevano tentato di mettere fine a una rivolta degli schiavi nella zona.

Marx era consapevole anche dell'esistenza di quelli che definì i bianchi poveri del Sud, osservando che, su cinque milioni di bianchi del Sud, solo 300000 possedevano effettivamente schiavi. Nel 1861, quando gli Stati del Sud votarono a favore della secessione e scoppiò la guerra civile, egli sottolineò come i voti alle convenzioni sulla secessione mostravano che una gran parte di bianchi poveri all'inizio non avevano sostenuto la secessione. Nel suo articolo del 25 ottobre 1861, *La guerra civile nordamericana*, Marx allude alla spinta del Sud verso l'espansione in nuovi territori in cui il lavoro degli schiavi sarebbe stato predominante, tracciando un parallelismo fra i bianchi poveri e i plebei romani, i quali avevano ricevuto terre e schiavi dai popoli conquistati:

Il numero di veri schiavisti nel Sud dell'Unione non ammonta a più di trecentomila, una ristretta oligarchia a fronte di molti milioni di cosiddetti bianchi poveri, il cui numero è cresciuto costantemente per via della concentrazione della proprietà fondiaria e la cui condizione è paragonabile solamente a quella dei plebei romani nel periodo del declino estremo di Roma. Solo con l'acquisizione e con la prospettiva dell'acquisizione di nuovi Territori, così come attraverso razzie, è possibile mettere d'accordo gli interessi di questi bianchi poveri con quelli degli schiavisti, dando alla loro inquieta sete d'azione una direzione innocua e addomesticandoli con la prospettiva che un giorno anche loro diventeranno schiavisti<sup>25</sup>.

Come ha sostenuto August Nimtz (?), «l'annessione forzata del Messico settentrionale agli Stati Uniti era chiara a Marx. Egli cercò di spiegare quali fossero le basi materiali di quella che, in seguito, sarebbe stata chiamata la falsa coscienza prebellica dei bianchi poveri del Sud, offrendo così osservazioni sulla creazione e sul mantenimento dell'egemonia

ideologica»<sup>26</sup>. Come sostenne Marx, questo bisogno di creazione di nuovi Stati schiavisti fu ciò che spinse il Sud alla secessione nel 1861, anche se a quella data l'amministrazione Lincoln si opponeva solamente alla creazione di nuovi Stati schiavisti, e non proponeva l'abolizione della schiavitù in quanto tale.

Come ha osservato Marx, nel profondo della struttura sociale del Sud giaceva la possibilità di un'alleanza tra poveri bianchi e schiavi neri. La guerra stessa avrebbe potuto distruggere la vecchia società del Sud e permettere l'emersione di queste contraddizioni. Ma la guerra aveva in serbo possibilità rivoluzionarie anche per il Nord. Nella fase iniziale del conflitto, Marx scrisse profeticamente che lo svolgersi della guerra avrebbe spinto il Nord non solo a sostenere l'abolizione della schiavitù, ma anche a includere le truppe nere nel suo esercito, e a concedere pieni diritti civili agli ex schiavi. Engels, dal canto suo, sembrava condividere in qualche misura il punto di vista di socialisti europei come Ferdinand Lassalle (1825-1864), secondo cui il Nord non era sufficientemente radicale e il Sud avrebbe potuto vincere la guerra a causa dell'indecisione del Nord (a cui si contrapponeva la chiara volontà del Sud di combattere). In una discussione con Marx, Engels sottolineò anche la maggiore esperienza militare del corpo degli ufficiali sudisti, dal momento che la gran parte degli ufficiali nazionali aveva disertato in favore del Sud<sup>27</sup>. Fu durante uno di questi scambi con Engels che Marx predisse (in una lettera del 7 agosto 1862), che «il Nord alla fine farà la guerra seriamente e ricorrerà a sistemi rivoluzionari», incluso l'uso di truppe nere, cosa che «agirà stranamente sui nervi del Sud»<sup>28</sup>.

Una gran parte degli scritti di Marx sulla guerra civile si occupa della «politica estera» della classe operaia. Dall'inizio della guerra, c'era il timore che la Gran Bretagna e la Francia intervenissero a favore del Sud, assicurando così una vittoria sudista. Le forze conservatrici in Gran Bretagna cercarono di stimolare il sentimento popolare contro il Nord facendo notare che il suo blocco dei porti del Sud, che impediva le esportazioni di cotone, stava causando enormi difficoltà economiche agli operai tessili di Manchester e di altri centri industriali. In *Opinione pubblica inglese*, un articolo pubblicato sulla «New-York Tribune» l'11 gennaio 1862, Marx ha mostrato come le classi lavoratrici stessero resistendo alle grida di guerra dell'establishment britannico, anche dopo che la Marina

americana era salita con la forza su una nave britannica e aveva arrestato due rappresentanti dei confederati diretti a Londra:

Persino a Manchester l'umore delle classi lavoratrici era così chiaro che anche un tentativo isolato di convocare un consiglio di guerra fu subito lasciato cadere [...]. In Inghilterra, in Scozia o in Irlanda, ovunque si svolgessero incontri pubblici, [le classi lavoratrici] protestavano contro le rabbiose grida di guerra della stampa e contro i sinistri disegni del governo, dichiarandosi a favore di una soluzione pacifica della questione [...]. Quando una gran parte delle classi lavoratrici britanniche subisce direttamente e duramente le conseguenze del blocco meridionale; quando un'altra parte è indirettamente colpita dalla riduzione del commercio americano, per via della cosiddetta «politica protezionistica» egoista dei repubblicani; [...] in tali circostanze, la giustizia stessa richiede di rendere omaggio alla condotta giudiziosa delle classi lavoratrici britanniche, tanto più quando è in contrasto con la condotta ipocrita, prepotente, codarda e stupida dell'ufficiale e abbiente John Bull<sup>29</sup>.

Ancora, Marx riferiva di grandi riunioni pubbliche tenute da lavoratori britannici per sostenere la causa nordista, riunioni che rappresentavano uno dei migliori esempi esistenti dell'internazionalismo proletario.

Come ricordato in precedenza, questi incontri sono stati cruciali per la formazione delle reti da cui è emersa l'Associazione internazionale dei lavoratori, come Marx raccontava in una lettera del 29 novembre 1864 a suo zio Lion Philips (1795-1866):

A settembre gli operai parigini hanno mandato una delegazione agli operai londinesi per una dimostrazione a favore della Polonia. In questa occasione fu fondato un comitato internazionale degli operai. La cosa non è priva di importanza, perché [...] a Londra ne sono alla testa le stesse persone che [...] con il loro comizio colossale, con John Bright, a St. James' Hall, impedirono la guerra contro gli Stati Uniti<sup>30</sup>.

È quindi abbastanza naturale che, a parte l'*Indirizzo inaugurale* redatto da Marx in cui si delineavano i principî generali dell'associazione, la prima dichiarazione pubblica della neonata Associazione internazionale dei lavoratori fosse una lettera aperta in cui ci si congratulava con Lincoln per la sua rielezione. La sopra citata lettera del gennaio 1865 sottolineava i principî internazionalisti che avevano spinto i lavoratori britannici a sostenere il Nord nonostante le difficoltà economiche:

Fin dall'inizio della titanica battaglia americana i lavoratori europei istintivamente compresero che il destino della loro classe dipendeva dalla bandiera stellata. [...] Dappertutto essi sopportarono pazientemente le sofferenze imposte loro dalla crisi del cotone, con grande entusiasmo si opposero all'intervento a favore della schiavitù, che le classi superiori volevano imporre – e, in quasi tutta l'Europa, offrirono il loro contributo di sangue per la buona causa<sup>31</sup>.



La risposta sorprendentemente calorosa del governo statunitense diede per la prima volta visibilità sulla stampa britannica all'Associazione internazionale dei lavoratori.

Negli scritti di Marx sull'Irlanda la tematica della liberazione nazionale propria degli scritti sulla Polonia si è unita alla riflessione sulla razza e sull'origine etnica contenuta negli scritti sulla guerra civile negli Stati Uniti. Ciò è dovuto al fatto che l'Irlanda era tanto una colonia britannica in lotta per la sua indipendenza quanto la terra di origine di un'importante minoranza etnica all'interno della classe lavoratrice inglese.

#### *4. Irlanda: la lotta contro l'oppressione nazionale ed etnica.*

Sia Marx che Engels, a partire dagli anni quaranta dell'Ottocento, si occuparono della questione dell'emancipazione nazionale irlandese. Sin dall'inizio essi erano inoltre interessati agli irlandesi in quanto gruppo etnico interno alla Gran Bretagna. Engels, ad esempio, dedicò grande attenzione alle opprimenti condizioni di vita dei lavoratori immigrati irlandesi nel suo studio del 1845 su Manchester, *La condizione della classe operaia in Inghilterra*. Fu tuttavia nel 1867 (l'anno in cui venne pubblicato il Libro primo del *Capitale*) che gli scritti di Marx sull'Irlanda cominciarono a raggiungere il loro pieno sviluppo. Quello stesso anno, il movimento feniano, progressista dal punto di vista sociale, organizzò un'insurrezione in Irlanda, insurrezione che il governo britannico soppresse rapidamente. Contro le forme più conservatrici del nazionalismo irlandese che aveva predominato negli anni quaranta dell'Ottocento, i feniani sostenevano la causa di una repubblica irlandese basata sui contadini che avrebbe liberato il paese non solo dal colonialismo britannico, ma anche dal latifondo cattolico e dalla dominazione clericale. Dal 1867-1870, Marx scrisse una serie di significativi contributi teorici sull'oppressione nazionale ed etnica degli irlandesi tanto in Irlanda quanto in Gran Bretagna, oltre che sulla lotta irlandese per la libertà e sul rapporto di questa lotta con il movimento operaio rivoluzionario in Europa e Nord America. Questi furono gli anni di maggiore successo dell'Associazione internazionale dei lavoratori, che sotto l'influsso di Marx offrì un forte sostegno alla causa irlandese.

Uno fra i temi degli scritti di Marx era la persistenza della lotta per la libertà irlandese all'interno della stessa Irlanda, nonostante secoli di oppressione britannica. Sebbene la lingua inglese fosse riuscita a imporsi in Irlanda dopo settecento anni di dominio britannico, e nonostante il fatto che il popolo irlandese fosse stato assimilato alla cultura britannica in molti altri modi, sia Marx che Engels ribadirono più volte che gli irlandesi avevano comunque mantenuto la propria identità nazionale. Michael Löwy (1938) ha acutamente osservato che per Marx, «in questo caso, il concetto di nazione non era definito secondo criteri *oggettivi* (economia, lingua, territorio ecc.), ma era piuttosto fondato su un elemento *soggettivo*, la volontà degli irlandesi di liberarsi dal dominio britannico»<sup>32</sup>. La nascita del movimento feniano, un nuovo tipo di movimento politico irlandese che esprimeva tanto aspirazioni di classe quanto nazionali, era condizionato da un lato dalle nuove idee emerse dalle rivoluzioni del 1848 in Europa, e dall'altro, dalla genocida carestia irlandese del 1845-1849, che causò la morte di 1,5 milioni di persone e costrinse un altro milione di individui a emigrare (questo su una popolazione di soli otto milioni di persone circa).

Nel momento in cui il movimento feniano raggiungeva l'apice della sua influenza alla fine degli anni sessanta dell'Ottocento, alcuni dei suoi leader furono condannati a morte dal governo britannico. All'interno dell'Associazione internazionale dei lavoratori Marx condusse una campagna senza sosta (e con notevole successo) per convincere i sindacalisti britannici, che controllavano il Consiglio generale dell'associazione, ad appoggiare la causa irlandese, compresa la partecipazione a grandi manifestazioni a sostegno dei prigionieri politici irlandesi. Data la grande ostilità etnica nei confronti degli irlandesi da parte della cultura britannica dominante, questo fu senza dubbio un importante traguardo e costituì un significativo esempio di internazionalismo proletario e di solidarietà interetnica.

In questo periodo, Marx analizzò anche le trasformazioni subite dall'economia coloniale irlandese; ciò è evidente in particolare nel *Capitale*, dove l'Irlanda occupava una parte fondamentale del lungo capitolo su «La legge generale dell'accumulazione capitalistica». Marx scrisse che la carestia degli anni quaranta dell'Ottocento aveva portato a una grande riorganizzazione economica, che aveva comportato una radicale centralizzazione per cui la produzione alimentare crollò quando le grandi proprietà agricolo-commerciali divennero predominanti. Marx ritraeva

un'economia dipendente che era stata prosciugata e quasi distrutta: «l'Irlanda attualmente non è che un distretto agricolo dell'Inghilterra recinto da un largo fossato d'acqua, e le fornisce grano, lana, bestiame, reclute industriali e militari»<sup>33</sup>; «la sua vera missione è quella di pascolo ovino e bovino per gli inglesi»<sup>34</sup>. Egli concludeva quindi affermando che la restante popolazione irlandese continuava a patire una terribile povertà, sottolineando che, secondo la burocrazia britannica, «un cupo scontento penetr[a] le schiere di questa classe», scontento che fa sì che «essa desideri il ritorno del passato, aborra il presente e disperi del futuro, “si abbandoni alle riprovevoli influenze di demagoghi” e abbia quell'unica idea fissa di emigrare in America»<sup>35</sup>. Questo tipo di analisi del dominio britannico sull'Irlanda come un processo di accumulazione del capitale si può ritrovare anche in alcuni discorsi di Marx al Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori e di altri gruppi, discorsi cui egli dà un taglio politico più netto, accusando le politiche economiche britanniche dell'annientamento del popolo irlandese.

In questi anni Marx studiò nel dettaglio la storia irlandese, a partire dalle prime incursioni britanniche fino al periodo della Rivoluzione francese e, poi, alla fase più recente dell'accumulazione del capitale attraverso la centralizzazione dell'economia agraria. Nelle note per un discorso alla Associazione operaia tedesca di cultura di Londra (dicembre 1867), egli paragonò il primo colonialismo inglese ad analoghe politiche di sterminio delle popolazioni native attuate nelle Americhe. Marx ha sostenuto che il fatto che queste politiche furono proseguite e persino intensificate da Oliver Cromwell (1599-1658) ha avuto due risultati. In primo luogo, la brutale invasione dell'Irlanda messa in atto da Cromwell segnò la fine della rivoluzione radicale in Inghilterra. In secondo luogo, questo episodio determinò una profonda spaccatura fra gli irlandesi, da una parte, e i repubblicani e progressisti inglesi, dall'altra, con la conseguente «diffidenza degli irlandesi nei confronti del partito del popolo inglese»<sup>36</sup>.

Verso la fine degli anni sessanta dell'Ottocento Marx riconobbe inoltre esplicitamente che aveva cambiato la sua posizione sull'Irlanda, come testimoniato da una lettera a Engels del 10 dicembre 1869:

Per lungo tempo ho creduto che fosse possibile abbattere il regime irlandese mediante l'influenza della classe operaia inglese. Ho sempre sostenuto questo parere nella «New-York Tribune». Uno studio più approfondito mi ha convinto ora del contrario. La classe operaia inglese

non farà mai nulla, prima che si sia liberata dell'Irlanda. Dall'Irlanda si deve fare leva. Per questo motivo la questione irlandese è così importante per il movimento sociale in genere<sup>37</sup>.

Quest'evoluzione nel suo pensiero prefigurava altri cambiamenti (non sempre riconosciuti) negli ultimi anni di Marx, quando egli cominciò sempre più a valutare la possibilità che una sollevazione rivoluzionaria avrebbe potuto avere inizio al di fuori dei paesi industrialmente sviluppati dell'Europa e del Nord America<sup>38</sup>.

Ma fu una disputa con l'anarchico russo Michail Bakunin (1814-1876), allora membro dell'Associazione internazionale dei lavoratori, che, all'inizio del 1870, spinse Marx a teorizzare in modo più compiuto le connessioni tra il movimento contadino per l'indipendenza irlandese, la minoranza irlandese all'interno della classe operaia britannica, la classe operaia britannica nel suo insieme e le possibilità di una più ampia rivoluzione socialista europea. La disputa scoppiò quando Bakunin criticò il coinvolgimento dell'associazione nelle campagne a favore dei prigionieri politici irlandesi. Così come i proudhoniani tre anni prima durante la polemica sulla Polonia, i bakuninisti scrissero che rigettavano «qualsiasi azione politica, che non abbia come fine immediato e diretto il trionfo della causa dei lavoratori contro il Capitale»<sup>39</sup>. In risposta, Marx redasse una *Comunicazione confidenziale* a nome del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori, in una parte della quale si sosteneva che una sollevazione irlandese avrebbe potuto dare avvio a una rivoluzione britannica ed europea:

Sebbene, con ogni probabilità, l'iniziativa rivoluzionaria partirà dalla Francia, solo l'Inghilterra potrà servire da leva per una seria rivoluzione economica. È l'unico paese dove non ci sono più contadini e dove la proprietà privata è concentrata in poche mani. È l'unico paese in cui la forma capitalistica, cioè il lavoro combinato su larga scala alle dipendenze di imprenditori capitalisti, si è impossessata di quasi tutta la produzione. È l'unico paese dove la grande maggioranza della popolazione consiste di lavoratori salariati [*wages labourers*]. [...] Gli inglesi posseggono tutte le premesse materiali necessarie per la rivoluzione sociale. Mancano loro lo spirito generalizzatore e la passione rivoluzionaria. Solo il Consiglio generale può colmare la lacuna, esso solo è in grado di accelerare un movimento veramente rivoluzionario in questo paese e di conseguenza dovunque. [...] Se l'Inghilterra è il baluardo del latifondismo e del capitalismo europei, l'Irlanda è l'unico punto dove si può sferrare il grande colpo contro l'Inghilterra<sup>40</sup>.

Il secondo argomento di Marx riguarda le contraddizioni interne alla classe operaia britannica, dove l'etnocentrismo del gruppo etnico dominante rappresenta una forma di falsa coscienza che Marx ha paragonato a quella

dei «bianchi poveri» degli Stati Uniti del Sud nei confronti degli afroamericani:

In secondo luogo, la borghesia inglese ha [...] diviso il proletariato in due campi nemici [...]. [I]n tutti i grandi centri industriali dell'Inghilterra c'è un profondo antagonismo tra il proletariato irlandese e quello inglese. Il comune operaio inglese odia quello irlandese come concorrente che comprime i salari e la qualità della vita. Egli prova per lui antipatie nazionali e religiose. Lo considera più o meno come i bianchi poveri degli Stati meridionali dell'America del Nord considerano gli schiavi neri. Questo antagonismo fra i proletari dell'Inghilterra viene nutrito e tenuto dritto ad arte dalla borghesia. Essa sa che questa scissione è il vero segreto della conservazione del suo potere<sup>41</sup>.

Nella *Comunicazione confidenziale*, prima di concludere, si osserva a proposito degli irlandesi in America: «il punto di vista dell'Associazione Internazionale di fronte alla questione irlandese è dunque molto chiaro. La sua prima esigenza è di far progredire la rivoluzione sociale in Inghilterra. Per questo scopo, occorre portare il colpo decisivo in Irlanda»<sup>42</sup>.

Gli scritti di Marx sull'Irlanda hanno dunque riunito i due filoni del suo pensiero che sono stati oggetto di questo saggio: 1) la razza e l'appartenenza etnica all'interno delle classi lavoratrici di una grande società industrializzata, tanto come fonte di falsa coscienza quanto come nuova soggettività rivoluzionaria; 2) l'interazione dialettica tra la lotta per l'emancipazione nazionale e la più ampia lotta globale per la democrazia e, in definitiva, per la trasformazione socialista. Non solo Marx mostra un profondo coinvolgimento intellettuale verso questo tipo di problemi all'epoca in cui va completando il Libro primo del *Capitale*; questi scritti mostrano anche una prospettiva marxista unica e originale sull'etnia, sulla razza e sul nazionalismo, prospettiva troppo spesso trascurata o ignorata perfino dagli eredi intellettuali di Marx.

## 5. Riflessioni per il XXI secolo.

Quali sono le più ampie implicazioni per l'oggi degli scritti di Marx sul nazionalismo, sull'appartenenza etnica e sulle società non occidentali? Negli ultimi dieci anni un nuovo interesse per Marx è emerso in parallelo all'ascesa del movimento per la giustizia globale, talvolta semplicisticamente definito come «anti-globalizzazione». Questo interesse si è concentrato sulla critica del capitale e sull'idea marxiana di un sistema

mondiale globalizzante che conquista, mercifica, sfrutta e omogeneizza. Sono venuti alla ribalta nuovi campi di indagine accademica, come gli studi di critica della globalizzazione, in cui il lavoro di Marx è centrale. Soprattutto nel mondo anglofono, l'enfasi sulla globalizzazione vive una relazione non facile con gli interessi preesistenti per la razza, l'etnia, il genere e la sessualità, talvolta espressi nei termini di una politica della differenza radicata in un pensiero post-strutturalista. Alcuni di questi studi post-strutturalisti hanno esplicitamente criticato Marx in quanto pensatore eurocentrico, financo etnocentrico, soprattutto nel caso di *Orientalismo* (1978) di Edward Said (1935-2003).

Alcuni scritti teorici più recenti hanno tentato di colmare questa lacuna, in particolare *Impero* di Michael Hardt (1960) e Antonio Negri (1933), che si basava su filosofi «della differenza» come Michel Foucault (1926-1984) e Gilles Deleuze (1925-1995), ma anche sul concetto di capitalismo di Marx (soprattutto per come è elaborato nei *Grundrisse*), inteso come un ordine globalizzato che sussume quasi tutto sotto il suo dominio. Tuttavia, il tentativo di Hardt e Negri, benché ambizioso e interessante, faceva probabilmente troppe concessioni alla politica della differenza. Essi tendevano a considerare le lotte globali contro il capitale e altre forme di dominio come lotte operanti in modo parallelo, senza però una convergenza reale<sup>43</sup>.

Riconsiderando in questi termini i problemi discussi nel presente capitolo, si potrebbe affermare che, per Marx, l'ascesa del capitalismo in quanto sistema globalizzante stava provocando una contraddizione interna, stava generando una forza sempre più internazionale di resistenza al capitale, la classe operaia. Questo tipo di pensiero potrebbe essere ritrovato nel linguaggio squillante del *Manifesto del partito comunista* in riferimento alle barriere che vengono abbattute in tutto il mondo e all'interno di società particolari (*Est versus Ovest*, dimensione rurale *versus* dimensione urbana ecc.). Ma nello stesso *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels in certi casi sono andati contro questa narrazione globale. Come è stato mostrato sopra, essi hanno messo in rilievo l'importanza di questioni locali, in particolare la resistenza nazionale della Polonia ai grandi imperi europei emersa nel XVIII secolo. In questo senso, la nozione marxiana di «globale» era profondamente dialettica, dal momento che teneva conto della totalità del capitalismo, lasciando spazio anche a considerazioni su ciò che oggi è spesso formulato in termini di politica della differenza.



Il proletariato non fu mai per Marx un gruppo totalmente omogeneo quando esaminato concretamente. Ad esempio (come osservato in questo testo), egli vide le contraddizioni fondate sull'etnia e sulla razza proprie tanto della classe lavoratrice statunitense quanto di quella inglese. Da una parte, queste contraddizioni hanno contribuito a creare una falsa coscienza basata su ideologie etnocentriche e razziste che hanno sostenuto l'ordine capitalista. D'altra, l'interazione della classe con l'oppressione razziale ed etnica ha aperto una nuova contraddizione all'interno dell'ordine capitalista, favorendo l'emergere di nuovi soggetti rivoluzionari pronti a tutto pur di sradicare l'intero sistema: lo schiavo afroamericano, il contadino irlandese in Irlanda o l'operaio irlandese neo-immigrato in Gran Bretagna.

Per Marx, questioni come la lotta polacca per l'emancipazione nazionale, l'intreccio di razza e classe in America e la lotta nazionale irlandese come «leva» per la lotta proletaria britannica ed europea erano elementi centrali del programma delle classi lavoratrici, nient'affatto questioni collaterali o subordinate, come dimostrato non solo dai suoi scritti teorici, ma anche dalla sua attività pratica durante i primi anni dell'Associazione internazionale dei lavoratori.

### Riferimenti bibliografici

- Ahmad, A., *Marx on India. A Clarification*, in Id., *In Theory. Classes, Nations, Literature*, Verso, London 1992.
- Anderson, K., *Marx at the Margins. On Ethnicity, Nationalism, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Benner, E., *Really Existing Nationalisms. A Post-Communist View of Marx and Engels*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Blackburn, R., *An Unfinished Revolution. Karl Marx and Abraham Lincoln*, Verso, London 2011.
- Bloom, S. F., *The World of Nations. A Study of the National Implications of the Work of Marx*, Columbia University Press, New York 1941.
- Du Bois, W. E. B., *Black Reconstruction in America. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, Atheneum, New York 1973.
- Dunayevskaya, R., *Marxismo e libertà*, La Nuova Italia, Firenze 1962.
- Engels, F., *Cosa ha a che fare la classe operaia con la Polonia?*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 153-62.
- Habib, I., *Introduction. Marx's Perception of India*, in *Karl Marx on India*, a cura di I. Husain, Tulika Books, New Delhi 2006, pp. XIX-LIV.
- Institute of Marxism-Leninism of the Communist Party of the Soviet Union (a cura di), *General Council of the First International. Minutes. 1864-1866*, Foreign Languages Publishing House, Moskva 1962.
- Löwy, M., *Fatherland or Mother Earth? Essays on the National Question*, Pluto Press, London 1998.

- Marx, K., *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione Internazionale degli Operai*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 3-17.
- Marx, K., *Ad Abraham Lincoln, presidente degli Stati Uniti d'America*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 20-2.
- Marx, K., *The North American Civil War*, in *Marx and Engels Collected Works*, 19, Lawrence & Wishart, London 1984, pp. 32-42.
- Marx, K., *English Public Opinion*, in *Marx and Engels Collected Works*, 19, Lawrence & Wishart, London 1984, pp. 137-42.
- Marx, K. *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Per la Polonia insorta*, in «Belfagor», 37, 1982, 1, pp. 80-2.
- Marx, K., *Comunicazione confidenziale*, in K. Marx - F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Pantarei, Milano 2018, pp. 107-19.
- Marx, K., *Schema di una relazione sulla questione irlandese per l'Associazione Operaia Tedesca di Cultura a Londra*, in K. Marx - F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Pantarei, Milano 2018, pp. 183-97.
- Marx, K., *Annotazioni sul Programma e sul Regolamento dell'Alleanza Internazionale della Democrazia Socialista*, in K. Marx - F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Pantarei, Milano 2018, pp. 198-204.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Discorsi sulla Polonia a Bruxelles il 22 febbraio 1848*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 557-63.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1856-1859*, *Marx Engels Opere*, XL, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1860-settembre 1864*, *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere ottobre 1864-dicembre 1867*, *Marx Engels Opere*, XLII, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1868-luglio 1870*, *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Marx, K. - Engels, F., *The Civil War in the United States*, International Publishers, New York 1937.
- Mathur, C. - Dix, D., *The Irish Question in Karl Marx's and Friedrich Engels's Writings on Capitalism and Empire*, in *Social Thought on Ireland in the Nineteenth Century*, a cura di S. O. Siochain, University College Dublin Press, Dublin 2009, pp. 97-107.
- Nimtz, A., *Marx, Tocqueville, and Race in America. The «Absolute Democracy» or «Defiled Republic»*, Lexington Books, Lanham 2003.
- Rosdolsky, R., *Friedrich Engels e il problema dei «popoli senza storia». La questione nazionale nella rivoluzione del 1848-1849 secondo la visione della «Neue Rheinische Zeitung»*, Graphos, Genova 2005.
- Shanin, T. (a cura di), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the «Peripheries» of Capitalism*, Monthly Review Press, New York 1983.
- Walicki, A., *Marx, Engels, and the Polish Question*, in Id., *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Oxford University Press, Oxford 1982, pp. 359-91.

<sup>1</sup> William E. B. Du Bois (*Black Reconstruction in America. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*, Atheneum, New York 1973) ha messo in evidenza l'acuta comprensione marxiana della dialettica di

razza e di classe, come hanno mostrato più recentemente anche A. Nimtz, *Marx, Tocqueville, and Race in America. The «Absolute Democracy» or «Defiled Republic»*, Lexington Books, Lanham 2003 e R. Blackburn, *An Unfinished Revolution. Karl Marx and Abraham Lincoln*, Verso, London 2011. Solomon F. Bloom (*The World of Nations. A Study of the National Implications of the Work of Marx*, Columbia University Press, New York 1941) ha sottolineato questo aspetto in riferimento alla posizione di Marx sul nazionalismo, come hanno fatto anche studi più recenti: A. Walicki, *Marx, Engels, and the Polish Question*, in Id., *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland*, Oxford University Press, Oxford 1982; E. Benner, *Really Existing Nationalisms. A Post-Communist View of Marx and Engels*, Oxford University Press, Oxford 1995; M. Löwy, *Fatherland or Mother Earth? Essays on the National Question*, Pluto Press, London 1998.

<sup>2</sup> R. Rosdolsky, *Friedrich Engels e il problema dei «popoli senza storia». La questione nazionale nella rivoluzione del 1848-1849 secondo la visione della «Neue Rheinische Zeitung»*, Graphos, Genova 2005.

<sup>3</sup> Concentrandosi sul nazionalismo, sulla razza e sull'etnia in Europa e in Nord America, il presente saggio lascia da parte un altro ben noto gruppo di valutazioni (talvolta etnocentriche ed eurocentriche) che possono essere rintracciate nelle riflessioni di Marx sull'India apparse sulla «New-York Tribune» durante gli anni cinquanta dell'Ottocento. Per un'analisi più dettagliata di questi scritti cfr. A. Ahmad, *Marx on India. A Clarification*, in Id., *In Theory. Classes, Nations, Literature*, Verso, London 1992; I. Habib, *Introduction. Marx's Perception of India*, in *Karl Marx on India*, a cura di I. Husain, Tulika Books, New Delhi 2006; K. Anderson, *Marx at the Margins. On Ethnicity, Nationalism, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010, pp. 11-24 e 37-41.

<sup>4</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 2 dicembre 1856, in *Marx Engels Opere*, XL, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 88.

<sup>5</sup> Marx diede particolare importanza al 1830, alla rivolta polacca che per diversi mesi tenne occupate le truppe russe, impedendo loro di inviare forze in Francia per sopprimere la rivoluzione antimonarchica ivi scoppiata. La sollevazione in Polonia fu soffocata e l'occupazione russa si inasprì considerevolmente, mentre in Francia si affermò un sistema meno autoritario, che tuttavia non riuscì a fornire a sua volta un sostegno alla Polonia.

<sup>6</sup> K. Marx, *Per la Polonia insorta*, in «Belfagor», 37, 1982, 1, p. 82.

<sup>7</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 517.

<sup>8</sup> Idd., *Discorsi sulla Polonia a Bruxelles il 22 febbraio 1848*, *ibid.*, p. 559.

<sup>9</sup> Benner, *Really Existing Nationalisms* cit., pp. 154-5.

<sup>10</sup> K. Marx, *Indirizzo inaugurale e statuti provvisori dell'Associazione Internazionale degli Operai*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 5-6.

<sup>11</sup> Marx, *Indirizzo inaugurale* cit., p. 12.

<sup>12</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 13 febbraio 1863, in *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 360.

<sup>13</sup> È questo un riferimento alla «Neue Rheinische Zeitung», edita da Marx.

<sup>14</sup> F. Engels, *Cosa ha a che fare la classe operaia con la Polonia?*, in *Marx Engels Opere* cit., XX, p. 153.

<sup>15</sup> Sebbene questi scritti abbiano destato interesse negli Stati Uniti sin da quando Du Bois ne parlò nel suo *Black Reconstruction in America* (tale discussione fu subito seguita da una loro traduzione, cfr. K. Marx - F. Engels, *The Civil War in the United States*, International Publishers, New York 1937), fino a pochi anni fa essi non hanno ricevuto attenzione negli studi marxiani internazionali.

<sup>16</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 33.

- <sup>17</sup> Blackburn, *An Unfinished Revolution* cit., p. 13.
- <sup>18</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 33.
- <sup>19</sup> K. Marx, *English Public Opinion*, in *Marx and Engels Collected Works*, 19, Lawrence & Wishart, London 1984, p. 34.
- <sup>20</sup> Citato in Blackburn, *An Unfinished Revolution* cit., pp. 213-4.
- <sup>21</sup> Institute of Marxism-Leninism of the Communist Party of the Soviet Union (a cura di), *General Council of the First International. Minutes. 1864-1866*, Foreign Languages Publishing House, Moskva 1962, pp. 311-2.
- <sup>22</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 337.
- <sup>23</sup> R. Dunayevskaya, *Marxismo e libertà*, La Nuova Italia, Firenze 1962, p. 81.
- <sup>24</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 11 gennaio 1860, *Marx Engels Opere* cit., XLI, pp. 6-7.
- <sup>25</sup> K. Marx, *The North American Civil War*, in *Marx and Engels Collected Works* cit., 19, pp. 40-1.
- <sup>26</sup> Nimitz, *Marx, Tocqueville, and Race in America* cit., p. 94.
- <sup>27</sup> Questo tema, che ricorre per diversi anni nella loro corrispondenza, potrebbe rappresentare la differenza politica più esplicita nel loro quarantennale scambio intellettuale.
- <sup>28</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 7 agosto 1862, *Marx Engels Opere* cit., XLI, p. 303. In questa lettera, Marx si riferiva alla necessità di un «reggimento negro», scrivendo la frase in inglese in una lettera composta, per il resto, in tedesco. Questo è un esempio dell'uso di un termine razzista per sostenere un argomento antirazzista. Tale lessico riemerge altre volte negli scritti di Marx, anche in articoli da lui pubblicati. Solo in un caso, tuttavia, sembra che abbia usato la parola «negro» in senso negativo. Quest'uso si rintraccia in un attacco a Lassalle contenuto in una lettera a Engels del 30 luglio 1862. In questa lettera Marx denunciava l'atteggiamento di superiorità di Lassalle verso la causa del Nord (*ibid.*, pp. 289-92).
- <sup>29</sup> Marx, *English Public Opinion* cit., pp. 137-8.
- <sup>30</sup> Karl Marx a Lion Philips, 29 novembre 1864, in *Marx Engels Opere*, XLII, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 475-6.
- <sup>31</sup> K. Marx, *Ad Abraham Lincoln, presidente degli Stati Uniti d'America*, in *Marx Engels Opere* cit., XX, pp. 20-1.
- <sup>32</sup> Löwy, *Fatherland or Mother Earth?* cit., p. 21.
- <sup>33</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 766.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 775.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, p. 772.
- <sup>36</sup> K. Marx, *Schema di una relazione sulla questione irlandese per l'Associazione Operaia Tedesca di Cultura a Londra*, in K. Marx - F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Pantarei, Milano 2018, p. 185.
- <sup>37</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 10 dicembre 1869, in *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 448.
- <sup>38</sup> Ciò si evince soprattutto dalla prefazione all'edizione russa del 1882 del *Manifesto del partito comunista*, dove lui ed Engels indicavano la resistenza allo sviluppo capitalistico nelle comunità agrarie russe come un «possibile punto di partenza per uno sviluppo comunista», a patto che ciò potesse collegarsi a una «rivoluzione proletaria in Occidente», T. Shanin (a cura di), *Late Marx and the Russian Road. Marx and the «Peripheries» of Capitalism*, Monthly Review Press, New York 1983, p. 139.
- <sup>39</sup> K. Marx, *Annotazioni sul Programma e sul Regolamento dell'Alleanza Internazionale della Democrazia Socialista*, in Marx - Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870* cit., p. 200. Tra i pochi

ad aver commentato il riferimento all'Irlanda in questa prima disputa con Bakunin, Chandana Mathur e Dermot Dix notano che «in questa disputa è Bakunin colui che si attiene a quella che potrebbe essere definita come una “rigida posizione marxiana” che mantiene le lotte nazionaliste rigorosamente a distanza, mentre Marx mostra di essere il pensatore più flessibile», C. Mathur - D. Dix, *The Irish Question in Karl Marx's and Friedrich Engels's Writings on Capitalism and Empire*, in *Social Thought on Ireland in the Nineteenth Century*, a cura di S. O. Siobhain, University College Dublin Press, Dublin 2009, p. 105.

<sup>40</sup> K. Marx, *Comunicazione confidenziale*, in Marx - Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870* cit., pp. 113-4.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>43</sup> Il concetto di capitale globale di Marx si colloca nella tradizione del pensiero dialettico, una tradizione che Hardt e Negri hanno esplicitamente rigettato. Per questa ragione, il lavoro di Marx ha tenuto conto non solo della differenza ma anche dell'identità. Esso era radicato in concetti hegeliani come la dialettica dell'identità-differenza-contraddizione elaborata nella *Scienza della logica*, dove Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) aveva sostenuto che ogni identità conteneva una differenza, così come ogni differenza conteneva un'identità. Ciò portò Hegel alla contraddizione, un concetto fondamentale di cui Marx e, in seguito, i marxisti spesso e volentieri si appropriarono.

## 13. Migrazioni

di Pietro Basso

### 1. *L'emigrazione forzata dei produttori rurali.*

In tema di migrazioni, e non è il solo caso, Friedrich Engels (1820-1895) è arrivato prima di Karl Marx. Ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, infatti, Engels si occupò diffusamente dell'immigrazione irlandese in Gran Bretagna (oltre un milione di persone, al 1845). La presentò come una riserva di forza-lavoro essenziale per il decollo dell'industria britannica e per garantire l'esistenza permanente di una «popolazione superflua» di operai disoccupati. Prendendo a prestito da Thomas Carlyle (1795-1881) una rappresentazione alquanto etnicista degli emigrati irlandesi (collocati «quasi allo stesso livello di un selvaggio»)<sup>1</sup>, Engels registrò la oggettiva concorrenza al ribasso, materiale e morale, che i proletari irlandesi immigrati esercitavano sugli operai inglesi. Nello stesso tempo, come ha notato Eric Hobsbawm (1917-2012), mise in luce la radicalizzazione politica che avveniva tra gli irlandesi nell'emigrazione e l'apporto di forza che essi davano, con la loro generosità e il loro ardore, ai freddi e raziocinanti operai inglesi, attraverso la mescolanza dei temperamenti e delle «razze»<sup>2</sup>. In questo modo il giovane Engels colse in anticipo sia la questione teorica chiave dell'esercito industriale di riserva, che Marx avrebbe poi esposto nel *Capitale*, sia la questione politica chiave del rapporto tra gli operai irlandesi emigrati in Inghilterra e gli operai inglesi, e in generale tra operai immigrati e operai autoctoni, che in seguito l'Associazione internazionale dei lavoratori si sarebbe trovata ad affrontare.

Marx trattò entrambi questi temi da par suo, occupandosi a più riprese e sotto molteplici aspetti delle migrazioni di massa dell'epoca capitalistica. Lo fece nei suoi scritti da pubblicista, nella sua polemica con i sostenitori della «teoria della popolazione», nel *Capitale*, nella sua attività per la Prima Internazionale. Da tutto ciò emerge che per Marx le migrazioni (*forzate*) di



massa sono *parte integrante, e ineliminabile, del processo di formazione del modo di produzione capitalistico*, del suo ordinario funzionamento, della sua riproduzione allargata *su scala mondiale*. E pongono a un movimento proletario che sia tornato cosciente di sé il compito ineludibile di rifiutare e combattere la contrapposizione tra i lavoratori dei paesi dominanti e i lavoratori dei paesi dominati, tra lavoratori autoctoni e lavoratori immigrati, perché «il lavoro in pelle bianca non può emanciparsi là dove è marchiato a fuoco in pelle nera»<sup>3</sup>.

Il primo aspetto del fenomeno migratorio con cui Marx si confrontò è stato l'espulsione in massa dei produttori rurali dalle campagne, che ha costituito «la base del modo capitalistico di produzione»<sup>4</sup>. Ne parlò già nel gennaio 1853 nell'articolo *La duchessa di Sutherland e la schiavitù* scritto per la «New York Daily Tribune»<sup>5</sup>. Tra il 1815 e il 1820 questa squisita gentildonna, per trasformare la propria contea in pascolo, espulse dal suo territorio con ogni forma di violenza, inclusi gli eccidi di massa, l'intera popolazione contadina che la abitava (3000 famiglie). Marx tornò sul tema poco dopo, allargando il suo sguardo dalle Highlands scozzesi all'intera Inghilterra e all'Irlanda. Nel farlo, fissò nel suo scritto *Emigrazione forzata* ciò che distingue le emigrazioni dalle campagne dell'epoca capitalistica dalle migrazioni dei barbari verso l'Europa pre-medievale:

Non è il bisogno di forza di produzione che crea un'eccedenza di popolazione; è l'aumento della forza di produzione che esige una diminuzione della popolazione ed espelle l'eccedenza con la fame o con l'emigrazione. Non è la popolazione che preme sulle forze di produzione; è la forza di produzione che preme sulla popolazione<sup>6</sup>.

La nuova forza produttiva che premeva con brutale energia sui lavoratori agricoli e sui piccoli affittuari era quella della *rivoluzione agricola capitalistica* (pur se attuata talvolta per mano dei grandi proprietari fondiari). Con la concentrazione delle aziende agricole, i moderni metodi di coltivazione, l'applicazione sistematica della scienza alla produzione agricola, il crescente impiego delle macchine e il conseguente risparmio di lavoro, questa rivoluzione colpì la grande massa dei produttori rurali, costringendoli a «cercar rifugio in villaggi e città, dove furono gettati come spazzatura in soffitte, stambugi, cantine, e negli angoli dei peggiori quartieri»<sup>7</sup>. Sicché per Marx si può affermare che «la rivoluzione nell'agricoltura è andata di pari passo con l'emigrazione»<sup>8</sup>.

L'espropriazione massiccia dei produttori rurali, la loro espulsione verso le città industriali (e verso l'estero) e la legislazione sanguinaria messa in atto contro di loro affinché si sottoponessero al lavoro salariato sono analizzate e bollate a fuoco da Marx nei memorabili capitoli XXIII-XXV del Libro primo del *Capitale*. Tale processo andò avanti con una relativa lentezza durante il periodo della manifattura, ma ebbe una forte accelerazione ed estensione con l'avvento della grande industria, che rase al suolo l'industria domestica della filatura e della tessitura. Per questa via il capitale incorporò a sé, insieme con la terra, gli stessi produttori agricoli, trasformandoli in gran parte in operai o in salariati di riserva e creando al contempo per sé il fondamentale mercato interno. Marx descrisse questo fenomeno essenzialmente in relazione all'Inghilterra, assunta come «la forma classica» di tale processo, con l'avvertenza che, con sfumature diverse, in differenti epoche storiche e con le varie fasi poste in ordini di successione differenti, il fenomeno era però di carattere *generale*<sup>9</sup>. Cosa oggi di assoluta evidenza: la nascita del capitalismo e la sua diffusione alla scala mondiale *si fonda* su un'emigrazione forzata dalle campagne (oggi dalle campagne del Sud del mondo) di dimensioni ciclopiche, tutt'altro che conclusa.

## *2. La tratta e il super-sfruttamento degli schiavi neri nelle colonie.*

Un altro fattore fondamentale dell'accumulazione originaria, della nascita del mercato mondiale e del mercato mondiale del lavoro fu, per dirla sempre con Marx, «la trasformazione dell'Africa in riserva commerciale delle pelli nere»<sup>10</sup>: l'espianto violento dalle loro terre e dalle loro case di decine e decine di milioni<sup>11</sup> di giovani africani/e ridotti in schiavitù, e il trapianto dei sopravvissuti nelle Americhe. Se la nascita del capitalismo presuppone *in Europa* il superamento della schiavitù e della servitù della gleba, *nelle colonie* invece il capitale britannico ed europeo si è servito del lavoro schiavistico per *lunghi secoli* e su *larga scala*; in certi casi, come in Messico, l'ha perfino introdotto. La tratta degli schiavi, con il suo centro direttivo a Liverpool, ha contribuito in modo decisivo alla nascita e al primato dell'industria britannica e al «progresso» che ne è derivato. La linfa vitale di cui questa industria e questo «progresso» si sono nutriti è provenuta tanto dai salariati britannici e irlandesi quanto dagli schiavi

africani e dai loro discendenti allevati nelle Americhe. In un articolo del settembre 1861 per la «New York Daily Tribune», intitolato *Il commercio inglese del cotone*, Marx scrisse icasticamente:

L'industria moderna inglese, in generale, si basava su due cardini ugualmente mostruosi. L'uno era la patata, unico mezzo per nutrire l'Irlanda e gran parte della classe operaia inglese. [...]. Il secondo cardine dell'industria inglese era il cotone prodotto dagli schiavi degli Stati Uniti. [...] Fino a quando i fabbricanti inglesi di cotone dipesero dal cotone prodotto dagli schiavi, si poteva affermare a ragione che si basavano su una *duplice schiavitù*: la schiavitù *indiretta* dei lavoratori bianchi in Inghilterra, e la schiavitù *diretta* dei lavoratori neri sull'altro lato dell'Atlantico<sup>12</sup>.

L'infame traffico<sup>13</sup>, ancora vivo alla metà del XIX secolo, fornì per secoli all'agricoltura delle Indie occidentali «bestiame umano» da supersfruttare accollando agli schiavi neri immigrati dall'Africa smisurati carichi di sopralavoro. Questa agricoltura fornitrice di materie prime per l'industria della metropoli, «che ha divorato milioni di uomini di razza africana»<sup>14</sup>; questa agricoltura che, oltre gli schiavi e le schiave africane, impiegò anche i *coolies*, un'altra figura delle migrazioni forzate transcontinentali, in questo caso dall'Asia<sup>15</sup>; ha funzionato, e continua (*mutatis mutandis*) a funzionare da *fonte di sovraprofitti* perché, come si afferma nel Libro terzo del *Capitale*,

i capitali investiti nelle colonie [...] possono fornire saggi di profitto più alti, perché ivi di regola il saggio di profitto è più elevato a causa del più basso sviluppo industriale, e grazie all'impiego di schiavi, di *coolies*, etc., vi è anche più elevato lo sfruttamento del lavoro<sup>16</sup>.

Come è noto, la forza-lavoro impiegata dai capitali europei nelle colonie fu composta solo in parte da emigrati-immigrati. Ma dopo il terribile olocausto<sup>17</sup> delle popolazioni indigene, consumatosi nell'America centro-meridionale tra il 1493 e il 1650, nell'America del Nord tra la seconda metà del XVII e la seconda metà del XIX secolo, il ri-popolamento delle Americhe e la loro integrazione nella divisione internazionale del lavoro furono possibili *esclusivamente* grazie alle emigrazioni forzate di decine e decine di milioni di africani, europei e asiatici. La formazione del mercato mondiale (come sistema combinato e disuguale) è inspiegabile se si prescinde dal colonialismo. E le emigrazioni forzate di schiavi neri africani e di semi-schiavi/semi-salariati cinesi, indiani, indonesiani, giapponesi (quali erano i *coolies*) costituiscono un *capitolo centrale* del colonialismo storico.

### 3. Le emigrazioni in Europa e dall'Europa.

In Europa l'avvento dei rapporti sociali capitalistici ha prodotto movimenti migratori imponenti non solo dalle campagne verso le città, ma anche da una nazione all'altra, e dall'Europa verso i continenti colonizzati. Marx ha studiato per decenni la «questione irlandese» sotto questo duplice profilo, sul presupposto che l'Irlanda fosse stata ridotta dall'Inghilterra, nel corso di secoli<sup>18</sup>, al rango di *colonia*, a un distretto agricolo dell'Inghilterra, e fosse stata sottoposta a una tremenda emorragia della sua popolazione – un'emorragia così pesante che avrebbe condannato a morte l'Inghilterra, se questa, anziché provocarla, l'avesse subita. L'Inghilterra, la *borghesia* britannica, seppe trarre grandi profitti dalla forza-lavoro irlandese. Così come, del resto, i proprietari irlandesi seppero trasformare l'emigrazione dei loro poveri, rimasti senza riserve perché espropriati dei loro mezzi di produzione, in «uno dei rami più redditizi del [loro] traffico di esportazione»<sup>19</sup>. Un'esportazione di esseri umani verso la vicina Inghilterra, dove essi erano sospinti, nella ricerca di una qualche forma di sopravvivenza, in villaggi e città in cui erano gettati in condizioni di vita degradanti, costretti ad accontentarsi dei più precari lavori a giornata<sup>20</sup>. Una parte di questo movimento migratorio si diresse verso la lontana America del Nord, dove si sarebbe materializzata una stupefacente sorpresa: l'irlandese «scacciato dalle pecore e dai buoi, rinasce[va] al di là dell'Oceano come feniano»<sup>21</sup>.

Neppure l'Inghilterra restò immune dall'emigrazione trans-oceanica, tutt'altro. Ma fu un'emigrazione dalle caratteristiche differenti da quella irlandese e dall'emigrazione interna all'Inghilterra prodotta dall'espropriazione e dall'impoverimento dei produttori rurali, perché organizzata dai capitalisti britannici a fini coloniali:

Si potrebbe anche dire che dall'Inghilterra si esportano annualmente non solo capitale ma, sotto forma di emigrazione, lavoratori. Nel testo, però, non si parla del *peculium* degli emigranti, che in gran parte non sono affatto operai, ma figli di fittavoli. Il capitale addizionale inglese mandato annualmente all'estero per ricavarne un interesse è ben più considerevole, in rapporto all'accumulazione, che l'emigrazione annua in rapporto all'incremento annuo della popolazione<sup>22</sup>.

Questa emigrazione dalla composizione mista di *not labourers* (in grande maggioranza) e di *have-nothings labourers* verso l'America del Nord, l'Australia e il Sudafrica contribuì al primato mondiale del capitale

inglese con il rafforzamento e l'estensione dell'Impero britannico. E attraverso tale rafforzamento ed estensione contribuì alla formazione del mercato mondiale del lavoro, sezione particolare e cruciale del mercato mondiale.

#### 4. *Mercato mondiale del lavoro ed esercito industriale di riserva.*

La formazione del mercato mondiale del lavoro ha proceduto di pari passo con la formazione del mercato mondiale. È stata quindi, per un lungo tratto storico, dominata dal capitale commerciale e dalle potenze coloniali. In quest'epoca, che si prolunga<sup>23</sup> fino alla metà del XIX secolo, nell'utilizzo del lavoro dei popoli «di colore» il ruolo principale è stato svolto dalla *coazione fisica* (rispetto alla *pressione economica*). La riduzione in schiavitù degli indios delle Americhe e l'imposizione a loro del lavoro forzato, la tratta transcontinentale degli schiavi africani, il commercio internazionale di decine di milioni di *coolies*, le diverse forme di lavoro coatto imposte nelle colonie europee avvennero sotto il segno della violenza organizzata dei proprietari privati e degli Stati che ad essi tenevano bordone. Pure nelle migrazioni dalle campagne alle città in Europa la violenza fisica ha avuto una parte fondamentale.

Ciò significa che per un lungo tratto storico il processo di accumulazione del capitale, *specie nelle colonie*, conobbe il lavoro salariato solo come forma eccezionale di rapporto di lavoro, essendo lì largamente prevalenti, a servizio della civiltà delle metropoli, il lavoro schiavistico, il lavoro forzato e varie forme ibride di lavoro semi-servile, semi-schiavistico, semi-libero svolto spesso da immigrati/e. Differente è, invece, il quadro *in Europa*, dove queste forme di lavoro continuarono per secoli ad essere presenti, ma dall'avvento della Rivoluzione industriale in poi, in mezzo a vere e proprie moltitudini di spiantati e vagabondi, venne radicandosi la forma moderna di schiavitù di lavoratori formalmente liberi: la *schiavitù salariata*, il cui piedistallo, sottolinea Marx, è stata comunque «la schiavitù pura e semplice nel nuovo mondo»<sup>24</sup>. Man mano che l'espropriazione dei produttori diretti rurali e urbani ha assunto dimensioni gigantesche in Europa e negli altri continenti, insieme alla crescita esponenziale della sua massa si è prodotto il progressivo abbassamento del valore della forza-lavoro disponibile. E il lavoro salariato è via via divenuto, per il capitale, e anzitutto per il capitale

industriale, la forma del rapporto di lavoro *più conveniente, più a buon mercato*, erodendo spazio agli altri rapporti di lavoro usati su larga scala dal capitale, senza tuttavia mai farli scomparire del tutto.

Le grandi migrazioni interne all'Europa e, soprattutto, le grandi migrazioni internazionali a cui si è fatto cenno finora hanno svolto un ruolo *determinante* nella formazione del mercato mondiale del lavoro e nella costituzione e continua ricostituzione dell'esercito industriale di riserva. Sarebbe schematico sostenere che gli emigrati, forzati o «liberi», abbiano sempre e in ogni circostanza costituito lo strato inferiore, più sfruttato e più precario del mercato del lavoro mondiale. Per un lungo periodo, infatti, almeno negli Stati Uniti non è stato così. Anzi. L'espropriazione forzata e lo sterminio dei nativi e la corsa all'oro consentirono a molti emigrati europei di farvi rapidamente fortuna, diventando proprietari coltivatori, piccoli, e non sempre piccoli, accumulatori di capitale, e facendo degli Stati Uniti «la terra promessa degli operai emigranti»<sup>25</sup>. Tuttavia questa fase di insolita cuccagna per gli emigranti si è chiusa, affermò Marx nel *Capitale* (anticipando un po' troppo i tempi...). Questo perché

[d]a una parte l'enorme e ininterrotto fiume umano incanalato anno per anno verso l'America si lascia dietro dei sedimenti inerti nella fascia orientale degli Stati Uniti, perché il flusso migratorio dall'Europa vi getta gli uomini sul mercato del lavoro più rapidamente di quanto il flusso migratorio in direzione ovest possa dilavarli; dall'altro la guerra civile americana ha avuto come effetto un gigantesco debito nazionale e, al suo seguito, un forte onere fiscale, la nascita della più volgare aristocrazia finanziaria, il dono di una parte enorme di terreni pubblici a società di speculatori, per lo sfruttamento di ferrovie, miniere, ecc. – insomma la più rapida centralizzazione del capitale. La grande repubblica ha quindi cessato di essere la terra promessa degli operai emigranti. La produzione capitalistica procede laggiù a passi da gigante, anche se la caduta dei salari e la dipendenza del lavoratore salariato sono ancora ben lontani dall'aver raggiunto il livello europeo<sup>26</sup>.

È proprio questa la ragione di fondo per cui, *abituamente*<sup>27</sup>, il capitale preme per incrementare l'emigrazione di lavoratori verso i paesi e i settori più dinamici e in crescita. Lo fa per garantirsi la forza-lavoro da impiegare direttamente e insieme per assicurarsi l'*eccedenza* che gli è altrettanto necessaria per contenere la crescita dei salari della forza-lavoro occupata e cercare di spingerli verso il basso, accrescendo la dipendenza da sé della forza-lavoro, occupata, disoccupata od occupata a metà. Marx l'ha dimostrato magistralmente nel capitolo XXIII del Libro primo del *Capitale*, «La legge generale dell'accumulazione capitalistica». Il capitale non si soddisfa della crescita «naturale» della popolazione: ha bisogno di un



«esercito industriale di riserva indipendente da questa barriera naturale». Non è in grado, né ha interesse, ad occupare l'intera forza-lavoro che rende disponibile. Procede al contrario in modo antitetico, condannando una parte di essa all'inattività forzata «a causa del sopralavoro dell'altra». E lungi dal potersi autocorreggere superando tale suo modo di procedere contraddittorio, allarga sempre più l'esercito proletario di riserva a una «scala corrispondente al progredire dell'accumulazione sociale»<sup>28</sup> — abbiamo davanti ai nostri occhi la straordinaria conferma di questa tesi! Di questo esercito di riserva, di questo «materiale umano sfruttabile sempre pronto indipendentemente dai limiti del reale incremento demografico»<sup>29</sup>, di questo ultimo girone dell'inferno del lavoro salariato, i lavoratori emigrati-immigrati sono stati in passato, e sono ancor più ai giorni nostri, una quota *di regola* molto rilevante. E il capitale *pretende* che questa quota si allarghi e si restringa a seconda delle differenti fasi del ciclo, e cioè dalla propria necessità/possibilità di accatastare profitti.

##### 5. *Un processo che è storico-sociale, e non naturale.*

Per Marx, quindi, sia le grandi emigrazioni forzate dell'epoca pre-industriale, sia le grandi migrazioni (apparentemente) «libere» dell'era industriale, sia le migrazioni degli spossessati «di colore» che quelle degli espropriati «bianchi» europei, sono fenomeni *storico-sociali*. Fenomeni indissolubilmente legati all'avvento dei rapporti sociali di produzione capitalistici *alla scala mondiale*, e alla *violenza*, alla *coazione* che fin dalla genesi del suo modo di produzione il despota-capitale esercita sul lavoro vivo in tutte le sue forme. Anche su questo piano, perciò, Marx entrò in polemica con il punto di vista dell'economia politica, incline a *naturalizzare* ogni aspetto della società capitalistica e del funzionamento del mercato, inclusi i movimenti della popolazione e le migrazioni.

Adam Smith (1723-1790), David Ricardo (1772-1823) e gli economisti classici in genere ignorarono del tutto il ruolo fondamentale svolto dal colonialismo e dalle migrazioni forzate, anzitutto dalla tratta degli schiavi africani, nella nascita della grande industria in Inghilterra e in Europa. Così come, del resto, ignorarono il processo di impoverimento, l'espropriazione e l'emigrazione forzata degli Highlanders in Inghilterra. Ricardo, ad esempio, incorre nel marchiano errore di considerare le colonie alla stregua

di «paesi indipendenti», e sulla base di questo falso presupposto arriva a naturalizzare, insieme con la diffusione dei rapporti mercantili capitalistici, gli effetti dell'oppressione coloniale<sup>30</sup>.

È nota, poi, la grande influenza che ebbe anche su Ricardo la formulazione che diede Thomas Robert Malthus (1766-1834) della «teoria della popolazione» con la sua tesi apodittica secondo cui «la popolazione, quando non è frenata, aumenta in progressione geometrica. La sussistenza aumenta soltanto in progressione aritmetica»<sup>31</sup>. Per Marx, al contrario, non esiste alcuna legge naturale ed eterna della popolazione (e della sovrappopolazione). Esistono solo *differenti* leggi di variazione dell'una (e dell'altra) corrispondenti ai *differenti* modi di produzione – in quanto lo sviluppo della popolazione riflette e riassume, in ultima analisi, lo sviluppo delle forze produttive sociali. Nei *Grundrisse* egli dimostrò che la produzione di una eccedenza di lavoratori è fenomeno *specifico* dell'epoca capitalistica, e dipende dalla straordinaria crescita della forza produttiva del lavoro avvenuta sotto l'impulso del capitale all'accumulazione illimitata di valore e plusvalore. Da questo stesso fattore, e dall'appropriazione privata dei risultati dello sviluppo della moderna divisione del lavoro, dipendono anche l'impovertimento di masse di lavoratori, il pauperismo e le migrazioni dalle campagne verso le città<sup>32</sup>.

Ancora una volta lo sguardo di Marx non è condizionato dai confini nazionali. Egli non considera le singole nazioni separatamente. Né – tanto meno – analizza le metropoli senza le colonie, e queste come fossero indipendenti da quelle. Per Marx la storia del capitalismo si apre nel XVI secolo proprio con il commercio mondiale e il mercato mondiale<sup>33</sup>. Icastica una sua affermazione nei *Grundrisse*: «La tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale»<sup>34</sup>. Con lo stesso sguardo egli osservò e analizzò le migrazioni ritenendole, nel loro insieme, *forzate* – incluse quelle, «libere» solo formalmente, dell'epoca del capitalismo industriale. Per Marx, infatti, la forza della coercizione economica (espropriazione dei mezzi di produzione, miseria ecc.) non è meno violenta e oppressiva della coercizione extra-economica.

Gli faremmo, però, un grave torto se lo distinguessimo dai massimi esponenti dell'economia politica classica *solo* per aver fornito un'analisi scientifica delle migrazioni internazionali e di quelle interne ai singoli paesi verificatesi dal XVI al XIX secolo. La sua indagine scientifica è inseparabile dalla sua collocazione politica, dal suo essere un rivoluzionario

internazionalista<sup>35</sup>. Questo emerge in pieno (anche) nei suoi scritti sulle migrazioni in cui Marx è sempre, indefettibilmente, *dalla parte* dei contadini espropriati e scagliati verso le città industriali ai quattro angoli del mercato mondiale affinché si tramutino in operai, al lavoro o di riserva. *Dalla parte* degli schiavi neri e dei *coolies* brutalizzati nelle piantagioni, nelle miniere, nella costruzione delle ferrovie. *Dalla parte* dei proletari irlandesi doppiamente oppressi, come proletari e come irlandesi. *Dalla parte* dei rivoltosi cinesi, dei *sepoys* indiani, dei giavanesi, dei lavoratori dei «popoli di colore» vessati dal sistema del super-sfruttamento coloniale e incorporati dalla nascita nell'esercito di riserva internazionale del capitale. *Dalla parte* della loro resistenza, delle loro lotte, delle loro rivolte, delle loro insurrezioni contro il colonialismo e il capitale europeo. Non per preservare passate forme di produzione, bensì per sostenere la prospettiva dell'emancipazione rivoluzionaria del proletariato, possibile soltanto, per Marx, sulla base dell'appropriazione e della radicale trasformazione delle forze produttive sviluppate dal capitale da parte dei proletari di tutti i paesi, associati tra loro in una cooperazione universale.

#### 6. *Proletari britannici e proletari irlandesi immigrati.*

Tale collocazione militante attraversa l'intera vita di Marx e trova coronamento nella sua intensa (e molto influente) partecipazione all'attività dell'Associazione internazionale dei lavoratori<sup>36</sup>. In essa Marx affrontò la questione delle migrazioni sotto l'aspetto politico, con particolare riferimento al caso irlandese. Il modo in cui lo fece nella famosa *Comunicazione confidenziale del Consiglio generale* inviata a Ludwig Kugelmann (1828-1902) il 28 marzo 1870 è paradigmatico. Nei mesi precedenti Marx aveva riconosciuto esplicitamente, in una lettera a Engels del 10 dicembre 1869, di avere *capovolto* il proprio originario punto di vista sulla soluzione della «questione irlandese»:

Per lungo tempo ho creduto che fosse possibile abbattere il regime irlandese mediante l'influenza della classe operaia inglese. Ho sempre sostenuto questo parere nella «New York Tribune». Uno studio più approfondito mi ha convinto ora del contrario. La classe operaia inglese non farà mai nulla, prima che si sia liberata dell'Irlanda. Dall'Irlanda si deve fare leva. Per questo motivo la questione irlandese è così importante per il movimento sociale in genere<sup>37</sup>.

Nel documento del Consiglio generale, da lui redatto, Marx espone questa sua nuova posizione in contrapposizione all'uso politico che le borghesie inglese, irlandese e statunitense facevano della emigrazione irlandese, e scolpì una volta per tutte l'impostazione internazionalista in materia di rapporti tra lavoratori appartenenti a paesi legati tra loro da rapporti di dominazione, e tra lavoratori autoctoni e lavoratori immigrati. Dopo aver denunciato l'oppressione dell'Inghilterra sull'Irlanda, e l'oggettiva complicità del proletariato inglese con tale oppressione<sup>38</sup>, mise il dito nella piaga:

[L]a borghesia inglese non ha soltanto sfruttato la miseria irlandese per comprimere con l'emigrazione forzata degli irlandesi poveri le condizioni della classe operaia in Inghilterra, ma essa ha inoltre diviso il proletariato in due campi nemici. L'ardore rivoluzionario dell'operaio celtico non si è fuso con il temperamento vigoroso, ma lento, dell'anglosassone. Vi è al contrario in tutti i grandi centri industriali dell'Inghilterra un profondo antagonismo tra il proletariato irlandese e quello inglese. Il comune operaio inglese odia quello irlandese come un concorrente che comprime i salari e il tenore di vita. Egli prova per lui antipatie nazionali e religiose. Lo considera su per giù come i bianchi poveri degli Stati meridionali dell'America del nord considerano gli schiavi negri. Questo antagonismo tra i proletari dell'Inghilterra viene nutrito e tenuto desto ad arte dalla borghesia. Essa sa che questa scissione è il vero segreto del mantenimento del suo potere.

Questo antagonismo si riproduce anche al di là dell'oceano Atlantico. Gli irlandesi scacciati da buoi e montoni dalla propria terra natia si ritrovano negli Stati Uniti, dove formano una parte considerevole e sempre crescente della popolazione. Il loro unico pensiero, la loro unica passione è l'odio contro l'Inghilterra. I governi inglese e americano – cioè le classi che essi rappresentano – attizzano queste passioni, allo scopo di perpetuare la lotta tra le nazioni che impedisce ogni seria e sincera alleanza fra le classi lavoratrici di ambo le parti, e per conseguenza la loro comune emancipazione. [...]

Il punto di vista dell'Associazione internazionale di fronte alla questione irlandese è dunque molto chiaro. La sua prima esigenza è di spingere avanti la rivoluzione sociale in Inghilterra. Per questo scopo occorre portare il colpo decisivo in Irlanda.

La risoluzione del Consiglio generale sull'amnistia irlandese deve servire soltanto come introduzione ad altre risoluzioni che dichiareranno come, a prescindere da ogni giustizia internazionale, è una premessa per l'emancipazione della classe operaia inglese tramutare l'attuale unione forzata – cioè la schiavitù dell'Irlanda – in una confederazione eguale e libera, se è possibile, in una completa separazione, se è necessario<sup>39</sup>.

È tracciata qui in maniera nitida la prospettiva internazionalista proletaria circa il rapporto tra la nazione inglese («la metropoli del capitale») e quella irlandese, e sul rapporto tra proletari irlandesi emigrati/immigrati e proletari inglesi. I proletari inglesi vengono chiamati a schierarsi attivamente per porre fine all'asservimento dell'Irlanda e per l'amnistia ai combattenti della causa irlandese; e a rompere l'alleanza *contro natura* con la borghesia e i *landlords* inglesi per stringere, su basi

*equal and free*, una sincera e seria alleanza tra le classi lavoratrici dell'Irlanda e dell'Inghilterra e tra i proletari delle due sponde dell'Atlantico. Il «profondo antagonismo» tra queste classi lavoratrici può essere superato *solo* se la lotta contro la schiavitù dell'Irlanda viene fatta propria dagli operai inglesi: perché *solo* tale schieramento potrà far apparire i proletari inglesi, agli occhi dei proletari irlandesi, come loro alleati, anziché come alleati del proprio nemico, degni perciò di essere odiati al pari dei loro soprastanti borghesi. E *solo* la vittoria dell'Irlanda nella sua lotta di liberazione dal giogo britannico e la fine dell'antagonismo tra proletari inglesi e proletari irlandesi potranno davvero spianare la strada all'emancipazione congiunta dei proletari dei due paesi<sup>40</sup>.

Questa consegna militante sul rapporto tra i proletari dei paesi dominanti e i proletari dei paesi dominati, e tra i proletari autoctoni e gli immigrati, ritornò negli anni seguenti in diverse forme: in modo implicito, nel *Rapporto ufficiale del Consiglio generale di Londra letto in seduta pubblica nel congresso internazionale all'Aja* in cui Marx indica come scopo dell'Associazione internazionale dei lavoratori «l'emancipazione del lavoro e l'estirpazione delle lotte nazionali»<sup>41</sup>, e nella *Critica al programma di Gotha*, che contiene una forte polemica contro l'«angusto punto di vista nazionale»<sup>42</sup>; in modo esplicito, nel programma del Partito operaio francese, ad esempio, che Marx formulò a Londra insieme a Jules Guesde (1845-1922) nel maggio 1880, là dove si afferma che il partito operaio è vincolato a rivendicare la proibizione legale, per i capitalisti, di impiegare lavoratori stranieri a salari inferiori a quelli pagati agli operai francesi<sup>43</sup>.

Questa ferma indicazione di solidarietà, fraternizzazione e rigorosa eguaglianza di diritti tra proletari delle diverse nazionalità, era allora, fu in seguito per il movimento operaio<sup>44</sup>, e rimane oggi anche una *sfida* all'ideologia dominante, al nazionalismo, allo sciovinismo diffuso nelle nazioni che dettano legge nel mondo, e un monito contro l'assunzione di sentimenti e comportamenti reazionari e razzisti da parte degli operai di queste nazioni nei confronti degli immigrati.

## 7. Ieri, oggi, domani.

La sfida che Marx, Engels e la Prima Internazionale affrontarono un secolo e mezzo fa ritorna oggi alla scala globale. Le attuali migrazioni

internazionali, infatti, coinvolgono l'intero globo senza eccezione alcuna, e sono destinate a quasi raddoppiarsi nei prossimi tre decenni fino a superare i 400 milioni di individui<sup>45</sup>. Nell'intero corso storico del capitalismo mai le migrazioni hanno avuto una simile ampiezza.

La causa storica più potente di questo epocale movimento di popoli è la disuguaglianza di sviluppo tra continenti e paesi che il neo-colonialismo oggi imperante ha ereditato dal colonialismo storico, e riprodotto. Su questo sfondo, è poi di nuovo la rivoluzione agricola (tardo-capitalistica), che sta imperversando con una radicalità senza precedenti nelle campagne asiatiche, africane, sudamericane sotto il ferreo controllo delle imprese transnazionali dell'agribusiness, a riversare ogni anno sul mercato mondiale del lavoro decine di milioni di espropriati. Se ciò non bastasse, a ingigantire ulteriormente i movimenti migratori provvedono il debito estero, che soffoca tanti paesi del Sud del mondo; una ininterrotta catena di guerre solo in apparenza locali, che sconvolgono in particolare il mondo arabo-islamico; il nuovo flagello dei disastri ecologici, sia quelli puntuali (cicloni, uragani, tsunami) che quelli striscianti (siccità, desertificazione, acidificazione delle acque ecc.); l'inesauribile bisogno dei paesi più ricchi, spesso alle prese con gravi crisi demografiche, di accaparrarsi braccia/cuori/menti di nuovi/e immigrati/e da super-sfruttare per fronteggiare l'inasprirsi della concorrenza sul mercato mondiale e la destrutturazione del welfare pubblico.

Questo movimento *migratorio internazionale di crescente ampiezza*, che è composto sempre più di donne, di donne che aprono la catena migratoria o emigrano da sole, si dirige, certo, anche verso le aree più sviluppate del Sud del mondo (i paesi affluenti della penisola araba, ad esempio), ma prioritariamente punta ai paesi del Nord del mondo, Italia inclusa<sup>46</sup>. Le stesse dinamiche profonde, incontrollabili del capitalismo globale che alimentano di continuo le migrazioni internazionali contemporanee, hanno generato al contempo *il più grande esercito industriale di riserva della storia del modo di produzione capitalistico*, composto da circa un miliardo di disoccupati e sottoccupati, proletari e proletarie «in soprannumero»; una massa destinata a ingrandirsi per effetto di una nuova rivoluzione tecnologica fortemente «risparmiatrice» di lavoro vivo, tanto nei paesi del Sud, quanto in tutti i paesi del Nord del mondo (Italia per prima). Il risultato, potenzialmente esplosivo sul piano sociale e politico, è la nascita di un *proletariato sempre più multinazionale, multirazziale, multiculturale*,



sia nella sua componente occupata che nella sua sezione disoccupata o strutturalmente precarizzata<sup>47</sup>. Quella che ai tempi di Marx e dell'Associazione internazionale dei lavoratori era ancora una realtà circoscritta a Gran Bretagna, Stati Uniti e Francia, è oggi una realtà sempre più diffusa nel mondo, e tanto più lo sarà domani. «Gli operai non hanno patria»: al 1848 questa era, essenzialmente, una tesi di principio, oggi, su scala sempre più globale, è un'esperienza quotidiana di decine e centinaia di milioni di proletari e proletarie, di quegli individui «empiricamente universali» antivisti dal Moro e da Engels ne *L'ideologia tedesca*.

La macchina del capitalismo globale sforna a getto continuo e continuerà a sfornare nei prossimi decenni enormi contingenti di emigranti *costretti* da fattori indipendenti dalla loro volontà a vendersi a più basso costo e a subire, con il super-sfruttamento del loro lavoro, discriminazioni e vessazioni di ogni tipo; finanche a morire a decine e decine di migliaia nei mari, nei deserti, sui muri fortificati che stanno moltiplicandosi nel mondo, per coronare il loro sogno di una vita degna di esseri umani. Ma, come i proletari irlandesi e, prima di loro, gli schiavi e le schiave africani, anche gli emigranti-immigrati dei nostri giorni non ci stanno a svolgere la parte delle vittime sacrificali nella *guerra permanente* che i capitali globali, gli Stati, l'industria dei mass media conducono contro di loro con le armi del razzismo di Stato. Le «libere» migrazioni dell'era del capitalismo industriale e quelle dell'epoca del capitalismo finanziario hanno prodotto una lunga storia di *protagonismo sociale e politico collettivo* che va dal ruolo determinante che gli operai tedeschi, polacchi, italiani ebbero negli Stati Uniti nell'avvio della battaglia internazionale per le 8 ore, al ruolo di avanguardia avuto dagli operai maghrebini, jugoslavi, turchi nel ciclo di lotte operaie che ha scosso l'Europa tra il 1968 e il 1973 (in Italia questo ruolo fu svolto nel triangolo industriale dagli emigrati dal Sud), fino alla grande rivolta dei figli degli immigrati delle *banlieues* parigine nel 2005, al magnifico sciopero nazionale del 1° maggio 2006 negli Stati Uniti animato da milioni di lavoratori e lavoratrici *chicanos*, latino-americani e asiatici, alla resistenza che le popolazioni immigrate stanno opponendo in Europa alle politiche di Stato discriminatorie e razziste. Per non dire della miriade di scioperi in corso in Cina, opera di giovani operaie immigrate e immigrati interni<sup>48</sup>, un'avanguardia di quei 740 milioni di emigrati interni che hanno fatto sentire la loro voce, molto spesso femminile, in Bangladesh, in Vietnam, in Messico, in Sudafrica ecc.

L'auto-attività, l'auto-organizzazione delle lavoratrici e dei lavoratori immigrati resta – non c'è dubbio – la prima, essenziale forza di contrasto all'azione vessatoria del mercato e degli Stati<sup>49</sup>. Ma sarà fondamentale anche l'atteggiamento che i lavoratori dei paesi di immigrazione assumeranno davanti a questa resistenza: se si accoderanno alle politiche di guerra aperta (o coperta) anti-immigrati condotte dai «propri» Stati, cercando così un'illusoria via di uscita da decenni di sacrifici e umiliazioni, o se si schiereranno al fianco dei loro fratelli di classe immigrati per la soppressione di tutti i meccanismi che producono e riproducono disuguaglianze tra i lavoratori delle diverse nazionalità, per l'unità tra i lavoratori di tutto il mondo. Per questo, la posizione di Marx e dell'Associazione internazionale dei lavoratori sul «caso irlandese», e più in generale sul rapporto tra i lavoratori dei paesi dominanti e i lavoratori immigrati dai paesi dominati, regge magnificamente al passaggio del tempo.

### Riferimenti bibliografici

- Antunes, R., *Addio al lavoro? Le trasformazioni del lavoro nella globalizzazione*, Ca' Foscari Edizioni, Venezia 2015.
- Antunes, R., *O privilégio da servidão. O novo proletariado de serviços na era digital*, Boitempo, São Paulo 2018.
- Bales, K., *I nuovi schiavi*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Basso, P. (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano 2010.
- Basso, P. - Perocco, F. (a cura di), *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, Franco Angeli, Milano 2003.
- Castles, S. - Miller, M. M., *L'era delle migrazioni*, Odoya, Bologna 2012.
- Davidson, B., *Madre nera. L'Africa nera e il commercio degli schiavi*, Einaudi, Torino 1966.
- Engels, F., *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Engels, F., *Notizie varie sulla storia delle confische in Irlanda*, in K. Marx - F. Engels, *L'Irlanda e la questione irlandese*, Edizioni Progress-Editori Riuniti, Moskva-Roma 1975.
- Engels, F., *Relazioni tra le sezioni irlandesi e il consiglio generale britannico. Intervento alla riunione del Consiglio generale del 14 maggio 1872*, in *La Prima Internazionale. Storia documentaria*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1978, II, pp. 759-61.
- Gjergji, I. (a cura di), *La nuova emigrazione italiana. Cause, mete e figure sociali*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015.
- Guesde, J., Lafargue, P., Marx, K., *Programma elettorale dei lavoratori socialisti*, in M. Musto, *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma 2016, pp. 137-40.
- Iom, *World Migration Report 2018*, Genève 2017.
- Jaffe, H., *Africa. Movimenti e lotte di liberazione*, Mondadori, Milano 1978.
- Ki-Zerbo, J., *Punti fermi sull'Africa*, Emi, Verona 2011.
- Ki-Zerbo, J., *Storia dell'Africa nera*, Ghibli, Milano 2016.

- Lenin, V. I., *Sulla questione delle nazionalità o della «autonomizzazione»*, in Id., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1969, XXXVI, pp. 439-45.
- Malthus, T. R., *Saggio sul principio di popolazione*, Einaudi, Torino 1977.
- Marx, K., *La duchessa di Sutherland e la schiavitù*, in «New York Daily Tribune», 9 febbraio 1853, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 503-8.
- Marx, K., *Emigrazione forzata*, in «New York Daily Tribune», 22 marzo 1853, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 548-54.
- Marx, K., *The British Government and the Slave-Trade*, in «New York Daily Tribune», 2 luglio 1858, in *Marx Engels Collected Works*, 15, Lawrence & Wishart, London 1986.
- Marx, K., *The British Cotton Trade*, «New York Daily Tribune», 14 ottobre 1861, in *Marx Engels Collected Works*, 19, Lawrence & Wishart, London 1984.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1970.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, in Id., *Opere. Lotta politica e conquista del potere*, Newton Compton, Roma 1975, pp. 880-95.
- Marx, K., *Comunicazione confidenziale del Consiglio generale*, in *La Prima Internazionale. Storia documentaria*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1978, I, pp. 409-22.
- Marx, K., *Rapporto ufficiale del Consiglio generale di Londra letto in seduta pubblica nel congresso internazionale all'Aja*, in *La Prima Internazionale. Storia documentaria*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1978, II, pp. 800-8.
- Marx, K., *Malthus*, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Utet, Torino 2013.
- Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Utet, Torino 2013.
- Marx, K. - Engels, F., *L'Irlanda e la questione irlandese*, Edizioni Progress-Editori Riuniti, Moskva-Roma 1975.
- Mehring, F., *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Musto, M., *L'ultimo Marx 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma 2016.
- Ngai, P., *La società armoniosa. Sfruttamento e resistenza degli operai migranti*, Jaca Book, Milano 2012.
- Potts, L., *The World Labour Market. A History of Migration*, Zed Books, London 1990.
- Pradella, L., *Globalisation and the Critique of Political Economy. New Insights from Marx's Writings*, Routledge, London 2015.
- Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di M. Musto, Donzelli, Roma 2014.
- Ren, H. (a cura di), *China on Strike*, Haymarket, Chicago 2016.
- Rodney, W., *How Europe Underdeveloped Africa*, Bogle-L'Ouverture, London 1972.
- Stannard, D., *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- Williams, E., *Capitalismo e schiavitù*, Laterza, Bari 1971.

<sup>1</sup> F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 130.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 122 sgg., 127-31, 159-60.

<sup>3</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Utet, Torino 2013, p. 417. Marx si riferisce qui in modo diretto agli Stati Uniti, ma la sua tesi va ben al di là degli Stati Uniti di prima della guerra civile.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 958.

<sup>5</sup> K. Marx, *La duchessa di Sutherland e la schiavitù*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 503-8.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 548-52.

<sup>7</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo cit.*, p. 889.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 886.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 889.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 938.

<sup>11</sup> Su questi numeri c'è una fortissima divergenza tra la posizione degli storici europei (le cui cifre variano tra gli 11 e i 15 milioni, e si basano sulle sole attività ufficialmente registrate) e quella degli storici africani, che arrivano a parlare di 150-200 milioni – considerando che per uno schiavo che arrivava sull'altra sponda dell'oceano almeno 6 o 7 ne perivano, o restavano invalidi, a causa delle guerre, delle malattie e delle privazioni patite nei forti, delle ribellioni ecc.: cfr. B. Davidson, *Madre nera. L'Africa nera e il commercio degli schiavi*, Einaudi, Torino 1966; H. Jaffe, *Africa. Movimenti e lotte di liberazione*, Mondadori, Milano 1978. Non ho la competenza per prendere partito in questa disputa, ma noto come Walter Rodney (1942-1980) fornisca dei dati della massima importanza per comprendere quali terribili, durature, ferite siano state inferte alla demografia, all'economia e allo sviluppo culturale dell'Africa dall'industria della tratta degli schiavi: fra il 1650 e il 1900, infatti, la popolazione dell'Africa rimase sostanzialmente stagnante, passando in due secoli e mezzo da 100 ad appena 120 milioni, mentre nello stesso periodo la popolazione dell'Europa esplodeva da 103 a 423 milioni e quella dell'Asia, assalita anch'essa dal colonialismo europeo ma in grado di opporre difese più solide, passava da 257 a 857 milioni, W. Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa*, Bogle-L'Ouverture, London 1972, p. 106. Lo storico africano Joseph Ki-Zerbo (1922-2006) parla, non a caso, di una «mega-emorragia» subita dall'Africa, dal momento che i giovani schiavi e le giovani schiave imbarcati per le Americhe (e per circa 1/10 verso la penisola araba) erano il fior fiore dei produttori agricoli e artigiani dell'Africa. Cfr. J. Ki-Zerbo, *Storia dell'Africa nera*, Ghibli, Milano 2016; Id., *Punti fermi sull'Africa*, Emi, Verona 2011.

<sup>12</sup> L'articolo *The British Cotton Trade*, scritto il 21 settembre 1861, fu pubblicato sulla «New York Daily Tribune» il 14 ottobre 1861; i corsivi sono miei. In un passaggio dei *Grundrisse*, nelle prime pagine del Quaderno II, Marx definisce la schiavitù dei neri «una schiavitù puramente industriale», K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1970, I, p. 185. Su questo nesso tra schiavitù e industria cfr. E. Williams, *Capitalismo e schiavitù*, Laterza, Bari 1971.

<sup>13</sup> Nell'articolo *The British Government and the Slave-Trade*, scritto il 18 giugno 1858 e pubblicato sulla «New York Daily Tribune» del 2 luglio 1858, Marx denuncia l'ipocrisia britannica nell'innalzare la bandiera della soppressione della tratta degli schiavi come puro mezzo di contesa con altri Stati, e la sostanziale complicità britannica con Napoleone III, «il protettore della schiavitù in ogni sua forma».

<sup>14</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo cit.*, p. 376.

<sup>15</sup> L. Potts, *The World Labour Market. A History of Migration*, Zed Books, London 1990, cap. 3.

<sup>16</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro terzo*, Utet, Torino 2013, p. 305.

<sup>17</sup> D. Stannard, *Olocausto americano. La conquista del Nuovo Mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

<sup>18</sup> Nella lettera a Marx del 23 maggio 1856 Engels sostiene che l'Irlanda «fu completamente rovinata dalle guerre di conquista degli inglesi tra il 1100 e il 1850». Dopo la guerra del 1641-1652 da 6000 fino a 100000 irlandesi (i dati variano molto) furono deportati nelle Indie occidentali come schiavi, F. Engels, *Notizie varie sulla storia delle confische in Irlanda*, in K. Marx - F. Engels, *L'Irlanda e la questione irlandese*, Edizioni Progress-Editori Riuniti, Moskva-Roma 1975, pp. 246 sgg.

<sup>19</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 886. Nello *Schema di una relazione sulla questione irlandese* per un incontro dell'Associazione educativa dei lavoratori tedeschi di Londra, tenuto a Londra il 16 dicembre 1867, Marx nota che «le famiglie si associavano tra loro per far partire i più giovani e intraprendenti», Marx - Engels, *L'Irlanda e la questione irlandese* cit., p. 119. Come accade oggi, del resto, in quasi tutti i paesi di emigrazione, in specie i più poveri.

<sup>20</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 884 sgg.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 895.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 780. Di questa emigrazione, composta di piccoli affittuari inglesi, Marx parlò anche nell'articolo citato *La duchessa di Sutherland e la schiavitù*, affermando che essi «non hanno altra alternativa che di attraversare l'oceano in cerca di una nuova patria e di nuove terre» (corsivo mio).

<sup>23</sup> Si tende allegramente a dimenticarlo, ma l'avvento della grande industria precede di alcuni decenni l'abolizione della tratta degli schiavi, proclamata per la prima volta dalla Rivoluzione francese nel 1791 e poi revocata da Napoleone. Il processo di progressiva abolizione della tratta si può considerare realmente *avviato* su scala internazionale solo a partire dal varo dello Slave Trade Act da parte del Parlamento britannico (è del 25 marzo 1807, entra in vigore nel gennaio 1808). Ma ancora mezzo secolo dopo Marx denunciava lo squallido gioco diplomatico tra Inghilterra e Francia nel rimpallarsi le responsabilità di una soppressione così lenta e parziale tanto della tratta di schiavi quanto della schiavitù. Va ricordato che anche nella Conferenza di Berlino, convocata peraltro per la spartizione formale dell'Africa, fu necessario ribadire, con l'articolo IX dell'Atto generale del 26 febbraio 1885, il divieto della tratta. Quanto poi alla schiavitù come forma di assoggettamento e di sfruttamento di uomini e donne spogliati di qualsiasi diritto (anche il diritto alla vita) e qualsiasi libertà, la sua formale abolizione nell'America del Nord fu possibile solo dopo la guerra civile, diventando generale (in fatto di diritto) nel dicembre 1865; altrove, però, questa abolizione è avvenuta alcuni decenni dopo. E tutt'oggi le associazioni impegnate in questo campo denunciano l'esistenza di una massa di schiavi (nel mondo) tra i 20 e i 40 milioni: Kevin Bales si ferma a 27 milioni, in *I nuovi schiavi*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 14.

<sup>24</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 948.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 964. Altre terre promesse per gli emigranti europei del XIX e XX secolo sono state l'Australia e, in misura minore, il Sudafrica, l'Argentina e il Brasile.

<sup>26</sup> *Ibid.* Questa considerazione si trova già, in termini leggermente diversi, nei *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 233, nelle pagine dedicate ai *Principles* di Henry Charles Carey (1793-1879). In verità gli Stati Uniti hanno continuato ad essere la «terra promessa» ancora per diversi altri decenni.

<sup>27</sup> Non mancano, infatti, momenti e casi specifici in cui gli industriali si sono dichiarati contrari all'emigrazione fino a imporre veri e propri divieti all'emigrazione, vuoi per assicurarsi una manodopera specializzata scarseggiante, vuoi per evitare il rischio di prosciugare l'esercito di riserva.

<sup>28</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 811.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 805.

<sup>30</sup> «Nei *Principi* Ricardo sostiene che il salario dipende essenzialmente dai costumi e dalle abitudini delle persone. Confrontando le condizioni dei lavoratori britannici e irlandesi, egli non dice nulla sullo status coloniale dell'Irlanda e sulle radici storiche del suo sottosviluppo. Non menziona nemmeno i processi di concentrazione della terra, di spopolamento e di emigrazione derivanti dal dominio britannico in Irlanda così come l'importanza centrale dell'immigrazione irlandese per l'industria britannica», L. Pradella, *Globalisation and the Critique of Political Economy. New Insights from Marx's Writings*, Routledge, London 2015, p. 31.

<sup>31</sup> T. R. Malthus, *Saggio sul principio di popolazione*, Einaudi, Torino 1977, p. 13.

<sup>32</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, pp. 268-77. Per Marx è essenziale, per lo sviluppo del capitalismo, «la massima crescita possibile della popolazione»



perché solo essa consente che vi sia «una massima quantità assoluta di lavoro necessario con una massima quantità relativa di pluslavoro», *ibid.*, p. 274. La produzione capitalistica, infatti, non è semplice produzione di plusvalore; è produzione *per* il plusvalore, risultato del pluslavoro.

<sup>33</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 237.

<sup>34</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 9.

<sup>35</sup> «Marx era prima di tutto un rivoluzionario», afferma Engels nel suo ultimo saluto all'amico di una vita, riassumendo «in semplici parole, con tanta sincerità e verità ciò che Marx è stato e sarà per l'umanità», F. Mehring, *Vita di Marx*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 529-30.

<sup>36</sup> Sulla grande influenza e l'estrema complessità dell'opera di Marx all'interno della molto composita Associazione internazionale dei lavoratori si veda M. Musto, *Introduzione*, in *Prima Internazionale, Lavoratori di tutto il mondo unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di M. Musto, Donzelli, Roma 2014.

<sup>37</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 10 dicembre 1869, in Marx - Engels, *L'Irlanda e la questione irlandese* cit., pp. 269-70.

<sup>38</sup> Testualmente: «Dall'altra parte il proletariato inglese rende i suoi grandi proprietari terrieri nell'Inghilterra stessa invulnerabili, fintanto che mantiene in piedi il loro potere in Irlanda».

<sup>39</sup> K. Marx, *Comunicazione confidenziale del Consiglio generale*, in *La Prima Internazionale. Storia documentaria*, a cura di G. M. Bravo, Editori Riuniti, Roma 1978, I, pp. 418-9.

<sup>40</sup> Sfortunatamente questa prospettiva *non* fu fatta propria dal Consiglio federale britannico. Tant'è che due anni dopo Engels dovette intervenire con vigore contro alcuni membri inglesi del Consiglio generale che negavano agli irlandesi il diritto di costituire una propria organizzazione indipendente dentro l'Associazione internazionale dei lavoratori. Nel suo intervento alla riunione del Consiglio generale dell'associazione del 14 maggio 1872 sulle relazioni tra le sezioni irlandesi e il Consiglio generale britannico, Engels, dopo aver stigmatizzato «l'idea, invero molto diffusa fra i lavoratori britannici, che essi sarebbero superiori agli irlandesi», indicò con queste parole il da farsi: «In un caso come quello degli irlandesi, *il vero internazionalismo* deve necessariamente venir fondato su un'organizzazione indipendente; gli irlandesi, alla pari di altre nazioni oppresse, possono aderire all'associazione esclusivamente se parificati agli esponenti della nazione conquistatrice ed elevando una protesta contro la conquista. Le sezioni irlandesi, perciò, non soltanto sono giustificate, ma devono necessariamente dichiarare nel preambolo del loro statuto che il dovere primo e più pressante per un irlandese è di stabilire la sua propria indipendenza nazionale», in Bravo (a cura di), *La Prima Internazionale. Storia documentaria* cit., II, p. 760.

<sup>41</sup> Il *Rapporto* al Congresso che si tenne a L'Aia dal 2 al 7 settembre 1872 fu letto da Marx in lingua tedesca nella seduta del 5 settembre, *ibid.*, pp. 800-8.

<sup>42</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, in Id., *Opere. Lotta politica e conquista del potere*, Newton Compton, Roma 1975. La critica è contenuta nel punto 5, alle pp. 888-9.

<sup>43</sup> Cfr. J. Guesde, P. Lafargue, K. Marx, *Programma elettorale dei lavoratori socialisti*, ora in M. Musto, *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Donzelli, Roma 2016, p. 139.

<sup>44</sup> In piena epoca imperialista, colpito dalla permanenza dello spirito grande-russo dentro il Partito comunista, Lenin andò oltre, sostenendo che «l'internazionalismo da parte della nazione dominante, o cosiddetta "grande nazione", deve consistere non solo nell'osservare la formale eguaglianza tra le nazioni, ma anche una *certa ineguaglianza che compensi* da parte della nazione dominante, della grande nazione, *l'ineguaglianza che si crea di fatto nella realtà*», V. I. Lenin, *Sulla questione delle nazionalità e della «autonomizzazione»*, in Id., *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1969, XXXVI, p. 442, corsivo mio.

<sup>45</sup> S. Castles - M. J. Miller, *L'era delle migrazioni*, Odoya, Bologna 2012; Iom, *World Migration Report 2018*, Genève 2017. Dall'inizio del XXI secolo la popolazione mondiale è cresciuta del 23%, mentre il numero degli e delle emigranti a scala internazionale è cresciuto di circa il 50%.



<sup>46</sup> Questo, nonostante che da un buon numero di anni sia ripresa l'emigrazione dall'Italia – il primo studio in materia è: I. Gjergji (a cura di), *La nuova emigrazione italiana. Cause, mete e figure sociali*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015.

<sup>47</sup> Sulla precarizzazione strutturale propria della lunga era neo-liberista, e sul fatto che essa si stia ulteriormente estendendo anche nell'era digitale: R. Antunes, *Addio al lavoro? Le trasformazioni del lavoro nella globalizzazione*, Ca' Foscari Edizioni, Venezia 2015; Id., *O privilégio da servidão. O novo proletariado de serviços na era digital*, Boitempo, São Paulo 2018.

<sup>48</sup> Cfr. P. Basso - F. Perocco, *Gli immigrati in Europa*, in *Gli immigrati in Europa. Diseguaglianze, razzismo, lotte*, a cura di Idd., Franco Angeli, Milano 2003, pp. 42 sgg.; P. Basso (a cura di), *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia*, Franco Angeli, Milano 2015; H. Ren (a cura di), *China on Strike*, Haymarket, Chicago 2016; P. Ngai, *La società armoniosa. Sfruttamento e resistenza degli operai migranti*, Jaca Book, Milano 2012.

<sup>49</sup> In questa azione l'Italia svolge in Europa, a partire dall'inizio del secolo, un ruolo di autentica avanguardia – avanguardia del razzismo di Stato.

## 14. Colonialismo

di Sandro Mezzadra e Ranabir Samaddar

### 1. *Il capitalismo come potenza mondiale e il colonialismo.*

A parere di Gerhard Hauck (1939), Karl Marx non dedicò mai una trattazione «teorico-sistematica» alla questione coloniale e «si occupò di colonialismo sempre per aforismi e in note marginali»<sup>1</sup>. Questo tipo di valutazione dell'interesse di Marx per il fenomeno coloniale riflette più lo scarso coinvolgimento e la sostanziale estraneità del marxismo occidentale nei confronti di questo argomento che non la realtà dei vari passi marxiani sul colonialismo e delle svariate occasioni in cui Marx ebbe modo di occuparsi del tema nei suoi scritti teorici, politici e storici. È ampiamente noto che il Libro primo del *Capitale* si conclude con un capitolo relativo alla «Teoria moderna della colonizzazione», e che nel capitolo XXIV la questione del colonialismo occupa un posto centrale nell'indagine di Marx sulla «cosiddetta accumulazione originaria». Nei suoi scritti giornalistici, in particolare negli articoli degli anni cinquanta dell'Ottocento apparsi sulla «New-York Tribune», la questione del colonialismo in India e in Cina emerse in primo piano. Nel decennio successivo Marx individuò in un caso specifico di colonialismo moderno (la schiavitù atlantica) e in un esempio emblematico di colonizzazione interna all'Europa (la dominazione britannica in Irlanda) dei terreni fondamentali di intervento politico. Negli ultimi anni della sua vita, inoltre, approfondì lo studio delle società extraeuropee e in particolare delle forme di proprietà ivi predominanti prima dell'incontro coloniale.

Negli ultimi decenni gli scritti di Marx dedicati al colonialismo sono divenuti terreno di discussioni e polemiche che sono andate ben oltre la comunità degli studiosi di Marx. Con lo sviluppo degli studi postcoloniali si sono affermate progressivamente nuove problematiche e nuovi approcci teorici che spesso hanno preso le mosse dalla questione

dell'«eurocentrismo». In particolare alcuni studiosi – come Edward Said (1935-2003) nel suo *Orientalismo*<sup>2</sup> – indicarono l'articolo di Marx *La dominazione britannica in India* come caso emblematico della sua visione eurocentrica della storia e del capitalismo. Pur riconoscendo senz'altro la rilevanza di queste considerazioni, focalizzando l'attenzione sull'«eurocentrismo» di Marx si rischia di congelare la sua interpretazione del colonialismo entro i limitati confini di poche affermazioni estrapolate dall'articolo sopra citato del 1853 sull'India, malgrado la valutazione di Marx del dominio coloniale in India – e del colonialismo, più in generale – sia mutata significativamente nei tre decenni successivi<sup>3</sup>.

È importante anzitutto rilevare il ruolo svolto dalla questione del mercato mondiale nell'analisi marxiana del colonialismo. «La tendenza a creare il mercato mondiale – scrisse Marx nei *Grundrisse* – è data immediatamente nel concetto stesso di capitale. Ogni limite si presenta qui come un ostacolo da superare»<sup>4</sup>. Nessun altro «economista classico» del suo tempo fu, come Marx, profondamente consapevole dell'importanza delle coordinate geografiche globali per la definizione stessa del modo di produzione capitalista. Nella critica dell'economia politica l'espressione «mercato mondiale» rappresenta qualcosa di più di una semplice designazione empirica della scala operativa del capitale. È un concetto a tutti gli effetti, che consente di cogliere i «rapporti generali della società borghese – concentrazione del capitale, divisione del lavoro, sistema salariale, ecc.» – nella «loro forma più sviluppata», poiché è nel mercato mondiale che «la produzione è posta come totalità così come ciascuno dei suoi momenti; in cui però nello stesso tempo tutte le contraddizioni si mettono in movimento»<sup>5</sup>. Dopo averne delineato la capacità di «autonomizzazione» crescente, nei *Grundrisse* Marx distinse il mercato mondiale dal «rapporto internazionale» di produzione e lo rappresentò come «insieme, la premessa e il supporto del tutto»<sup>6</sup>. «I confini nazionali [...] scompaiono»<sup>7</sup> nel mercato mondiale, scrisse nella sua disamina delle teorie sull'unità di misura del denaro.

Il concetto di mercato mondiale comparve già nei primi scritti di Marx, prefigurando una combinazione avvincente di materialismo geografico e storico, e gettando le basi per l'internazionalismo proletario<sup>8</sup>. Il concetto fu inoltre una chiave di ingresso essenziale per addentrarsi nell'analisi del colonialismo. Mentre nel Libro primo del *Capitale* Marx mise soprattutto in

risalto il ruolo delle «grandi scoperte della fine del secolo XV»<sup>9</sup> nella creazione del mercato mondiale, in una lettera del 1858 a Friedrich Engels (1820-1895) aveva chiarito che «il vero compito della società borghese è la costituzione di un mercato mondiale, almeno nelle sue grandi linee, e di una produzione che poggi sulle sue basi». E aveva aggiunto che «siccome il mondo è rotondo, sembra che questo compito sia stato portato a termine con la colonizzazione della California e dell’Australia e con l’apertura della Cina e del Giappone»<sup>10</sup>. Fu così che il «sistema coloniale» iniziò a figurare come uno dei punti fondativi dell’indagine di Marx sulla «cosiddetta accumulazione originaria». La violenza (la «violenza più brutale») propria del colonialismo era perciò inscritta nelle condizioni stesse di esistenza del modo di produzione capitalista<sup>11</sup>. È importante precisare che proprio l’enfasi posta da Marx sul mercato mondiale – unitamente all’interesse per le relazioni di potere e al ruolo dominante dell’Inghilterra su quel mercato<sup>12</sup> – gettò le basi per i successivi dibattiti marxisti sul tema dell’imperialismo, che coinvolsero intellettuali e militanti come Vladimir Lenin (1870-1924) e Rosa Luxemburg (1871-1919)<sup>13</sup>.

La «forza bruta» della conquista coloniale e il dominio rappresentarono una sorta di modello per l’indagine di Marx sull’accumulazione originaria. La violenza extra-economica – quella concettualmente distinta dalla «silenziosa coazione dei rapporti economici» che «appone il suggello al dominio del capitalista sull’operaio» nel funzionamento ordinario del modo di produzione capitalistico<sup>14</sup> – domina la scena nella genesi del capitale, spianando la via alla recinzione dei terreni demaniali, ai relativi processi di espropriazione dei contadini poveri delle campagne, alla «legislazione sanguinaria contro gli espropriati»<sup>15</sup> e all’avvio del processo di proletarianizzazione. Lo Stato («violenza concentrata e organizzata della società») ebbe un ruolo rilevante in tutte le iniziative volte alla «trasformazione del modo di produzione feudale in modo di produzione capitalistico» e «per accorciare i passaggi»<sup>16</sup>. Si noti ancora una volta la sensibilità geografica dell’analisi di Marx nel sottolineare la distribuzione dei «diversi momenti dell’accumulazione primitiva» fra Spagna, Portogallo, Olanda e Francia prima che questi fossero «combinati sistematicamente» in Inghilterra verso la fine del XVII secolo<sup>17</sup>. Questa geografia europea dell’accumulazione originaria fu resa, tuttavia, più complessa e dislocata proprio dall’accentuazione fatta da Marx del ruolo del colonialismo che –

come sottolineato dagli intellettuali anti-coloniali<sup>18</sup> – schiudeva uno sguardo realmente globale sul modo di produzione capitalistico. In un noto passaggio del Libro primo del *Capitale* Marx scrisse:

La scoperta delle terre aurifere e argentifere in America, lo sterminio e la riduzione in schiavitù della popolazione aborigena, seppellita nelle miniere, l'incipiente conquista e il saccheggio delle Indie Orientali, la trasformazione dell'Africa in una riserva di caccia commerciale delle pelli nere, sono i segni che contraddistinguono l'aurora dell'era della produzione capitalistica. Questi procedimenti idillici sono momenti fondamentali dell'accumulazione originaria. Alle loro calcagna viene la guerra commerciale delle nazioni europee, con l'orbe terracqueo come teatro<sup>19</sup>.

È importante sottolineare che proprio l'indagine sulla geografia globale dell'accumulazione originaria consentì a Marx di individuare la varietà di forme possibili in cui poteva avvenire la separazione dei produttori dai mezzi di produzione. Il che ebbe importanti implicazioni anche per la fondazione teorica della critica dell'economia politica. L'opportunità di individuare le colonie come elemento cruciale per la comprensione del modo di produzione capitalistico gli si presentò nell'ultimo capitolo del Libro primo del *Capitale*, dedicato alla «Teoria moderna della colonizzazione» esposta da Edward Gibbon Wakefield (1796-1862). Fu di quest'ultimo il grande merito – come scrisse ironicamente Marx – non di «aver scoperto qualcosa di nuovo sulle colonie, ma di aver rivelato la verità sui rapporti capitalistici della madrepatria», ovvero l'Inghilterra<sup>20</sup>.

Approfondendo gli scritti di Marx sull'India, la Cina e l'Irlanda vedremo che il ruolo di anello di congiunzione fra il processo di accumulazione originaria – incentrata sulla separazione forzata dei produttori dai mezzi di produzione – e l'annessione coloniale delle terre fu svolto proprio dalla rappresentazione del capitalismo come forza globale ed eternamente creatrice del mercato mondiale.

## 2. *Capitalismo, colonialismo, transizione.*

Marx non ha dedicato alcun trattato sistematico all'India, né specificamente alla storia del colonialismo o del passato pre-coloniale di questo paese. Tuttavia, nel corso delle sue ampie riflessioni teoriche e politiche come anche nei suoi scritti giornalistici, toccò e affrontò ripetutamente la questione del dominio coloniale britannico in India,

dell'ammutinamento indiano del 1857 contro l'Impero britannico e del suo passato pre-coloniale. Queste analisi – che si presentano anche sotto forma di commenti, note o lettere a Engels – sono fra loro strettamente correlate e, prese nel loro insieme, possono essere ritenute un unico *corpus* di pensiero che, in quanto tale, presenta una sua evoluzione. Tuttavia, sono possibili diverse risposte all'interrogativo se Marx avesse o meno l'intenzione di dare all'espressione «pre-coloniale» sempre il significato di «pre-capitalistico» o «asiatico» o «feudale». Egli, infatti, abbracciò progressivamente un'immagine complessa del passato pre-capitalistico e della nascita del capitalismo; e anche le sue opinioni sulla relazione capitalismo-colonialismo mutarono nel tempo. Negli scritti di Marx le riflessioni relative alla questione della transizione dal pre-capitalismo al capitalismo ebbero, dunque, contorni estremamente sfumati. Il colonialismo era solo una delle strade percorribili nel processo di transizione al capitalismo. In questo contesto va considerato che Marx si soffermò anche sull'espansionismo coloniale in Cina, ma questa regione non fu mai del tutto colonizzata, rimase «semi-coloniale». Per questo motivo la trattazione di questo tema ebbe un tenore in parte differente. Si tenga anche presente che nelle considerazioni sul dominio coloniale britannico in Irlanda Marx individuò nel sistema economico irlandese un'economia contadina sfruttata in modo impietoso dai grandi proprietari terrieri e dall'Inghilterra – una condizione che oggi potremmo definire «semi-feudale».

Ma il punto rilevante è che l'interesse di Marx per il dominio britannico in India, anche nei suoi dispacci per la «New-York Tribune», fu soprattutto una sorta di luogo in cui esplorare delle interrelazioni. Come in uno scenario alternativo, l'India rappresentò la *controparte* necessaria a rendere comprensibile gli avvenimenti europei; o, più specificamente, a riflettere in una prospettiva rivoluzionaria sui diversi aspetti dei rivolgimenti sociali in Europa e altrove (ad esempio sul rapporto fra rivoluzione nel paese occupato o annesso o colonizzato e rivoluzione nel paese occupante). In sostanza, le considerazioni di Marx sul colonialismo furono parte delle sue riflessioni sulla rivoluzione e sul socialismo. A questa interazione vanno attribuite le intuizioni e i paradossi che ritroviamo nei suoi studi sul fenomeno coloniale. L'analisi del colonialismo fu portata avanti nella prospettiva dell'analisi del capitalismo, del suo dominio globale e del suo perenne espansionismo alla conquista di territori, economie e società. Marx sembrava quasi voler dire: senza colonialismo, nessun capitalismo<sup>21</sup>.



Negli scritti di Marx le risonanze fra i diversi scenari coloniali sono moltissime e ne hanno condizionato la ricezione, come nel caso delle sue considerazioni sulla carestia in Irlanda nel XIX secolo che fornirono un quadro analitico sul più generale persistere delle carestie fino alla fine del dominio coloniale britannico in India. Le osservazioni consegnate da Marx al Libro primo del *Capitale* riguardanti la riduzione dell'Irlanda ad appendice agricola impoverita del capitalismo britannico sono a tutti gli effetti parte dell'eredità del pensiero socialista anti-coloniale. Marx fu infaticabile, e forse ottimista, nell'esplorare la prospettiva di una rivoluzione irlandese – una rivoluzione agraria – e l'impatto notevole che questa avrebbe avuto sul capitalismo europeo. Nell'elaborare la sua teoria dell'«anello più debole», Lenin tenne conto probabilmente delle implicazioni dell'analisi marxiana sulla relazione fra Irlanda e Inghilterra<sup>22</sup>. E anche riguardo alla Cina, nei suoi articoli per la «New-York Tribune» – occasionati dalla rivolta dei taiping e dalla seconda guerra dell'oppio, e redatti fra il 1853 e il 1860 – Marx discusse potenzialità e limiti di una sollevazione in questo paese. In ogni caso, questo almeno va detto, la rivoluzione nelle colonie fu un tema che occupò un posto di rilievo nelle riflessioni di Marx sul colonialismo. L'analisi marxiana del fenomeno coloniale, svolta in una prospettiva globale, ci offre l'opportunità di una disamina più approfondita delle contraddizioni e della complessità del capitalismo.

### *3. Rapporti coloniali, questione di classe e contadini.*

In due noti articoli del 1853 dedicati all'India – *La dominazione britannica in India* e *I risultati futuri della dominazione britannica in India* – Marx prese in esame il tema del dominio coloniale contestualizzandone l'analisi nella prospettiva della necessità della transizione sociale e di una rivoluzione politica nella colonia. Potremmo anche definire la questione, in termini a noi oggi familiari, come «nazione e classe». L'interdipendenza fra le due problematiche – da un lato quella della colonia e di un suo mutamento radicale frutto dell'indipendenza, dall'altro la questione di classe – può sembrarci oggi un fatto scontato, ma centosettant'anni fa questa relazione non era affatto così ovvia. L'interesse per la questione della transizione sociale spinse Marx ad approfondire la problematica dell'ordine

pre-coloniale, o «asiatico» come lo definì, che era stato soppiantato dal colonialismo. Egli sentì così il bisogno di interrogarsi: da dove sarebbero sorte le nuove forze della rivoluzione e della transizione? Nell'articolo *La dominazione britannica in India*, esponendo le sue considerazioni sul «modo di produzione asiatico» fondato sul quadro politico del «dispotismo orientale», Marx sostenne che la forma dispotica del «governo asiatico» fu necessaria, in quanto svolse

una funzione economica, la funzione di provvedere ad opere pubbliche. Questa fertilizzazione artificiale del suolo, che dipende dal governo centrale e che immediatamente decade quando l'irrigazione e il drenaggio sono trascurati, spiega il fatto, altrimenti strano, che oggi sono aride e desertiche intere distese di territorio che un tempo furono splendidamente coltivate [...]; spiega anche come poté accadere che una sola guerra devastatrice ha potuto spopolare un paese per secoli e spogliarlo di ogni traccia di civiltà. [...] L'Inghilterra, è pur vero, nel provocare una rivoluzione sociale nell'Indostan, era mossa soltanto dai più bassi interessi e li imponeva in modo ottuso [...] [ma] il problema è il seguente: può l'umanità adempiere il proprio destino senza che avvenga una rivoluzione fondamentale nei rapporti sociali dell'Asia? Se così non fosse, quali che siano stati i delitti commessi dall'Inghilterra, essa è stata lo strumento inconsapevole della storia nel suscitare quella rivoluzione<sup>23</sup>.

L'India, come Marx ebbe modo di osservare, era dunque organizzata in comunità di villaggio, «solido fondamento del dispotismo orientale» e della «stagnazione» del paese. Ne derivò l'isolamento dei centri urbani, che contribuivano poco alla vita sociale del paese. Data la configurazione di questo sistema «asiatico», il governo britannico aveva il potenziale per gettare le basi materiali di una società dinamica. L'introduzione delle ferrovie poteva favorire il miglioramento del sistema di irrigazione in sovraccarico; quella dei macchinari a vapore poteva incoraggiare la separazione fra agricoltura e industria manifatturiera. Soprattutto, l'introduzione della proprietà privata della terra poteva metter fine al vecchio *sistema di villaggio*. Tutti questi provvedimenti avrebbero condotto all'«unica rivoluzione sociale mai sentita in Asia»<sup>24</sup>.

Occorre qui riconoscere che Marx non aveva affatto una nozione assoluta e semplicistica di sistema o modo di produzione «asiatico». Per analizzare adeguatamente i rapporti di classe nella società coloniale egli dovette comprendere a fondo la natura del «pre-coloniale» e perciò le relazioni fra dispotismo, plusprodotto, produzione e scambio di merci. Il despota era il «padre delle molte comunità» di cui realizzava l'«unità complessiva», dunque il prodotto eccedente apparteneva a questa unità suprema<sup>25</sup>. Inoltre, Marx esaminò il ruolo di diversi soggetti titolari di

proprietà fondiaria in India – soffermandosi in particolare sulla «classe degli zamindar e dei talukdar, che occup[avano] una posizione analoga a quella della nobiltà terriera e della piccola nobiltà in Europa». Nel suo articolo *Il decreto di Lord Canning e la proprietà fondiaria in India* Marx scrisse:

L'origine dei diritti esclusivi di proprietà rivendicati da zamindar e talukdar risiederebbe quindi in una usurpazione ai danni del governo e, al contempo, dei coltivatori, così che si è cercato in ogni modo di togliere di mezzo tali figure che pesavano sia sugli effettivi coltivatori della terra sia sul generale sviluppo del paese. Tuttavia, dato che queste figure intermedie – qualunque fosse l'origine dei loro diritti – potevano invocare l'usucapione a proprio vantaggio, non fu possibile evitare un parziale riconoscimento della legittimità delle loro richieste, nonostante fossero inopportune arbitrarie e opprimenti per il popolo<sup>26</sup>.

Il noto storico del sistema agrario dell'India dei Moghul, Irfan Habib (1931) ha sottolineato il risvolto cruciale di queste osservazioni, affermando: «lo Stato asiatico non rappresentava semplicemente una singola persona o anche solo una mera “comunità superiore”; ma implicava l'esistenza di una determinata classe sociale che si appropriava del plusprodotto attraverso il sistema d'imposta sui terreni. Solamente da una classe di tal fatta, nel corso di un processo di diaspora territoriale delle lotte per il plusprodotto, potevano emergere i magnati locali», che presero parte alla rivolta anti-coloniale del 1857<sup>27</sup>.

D'altra parte, l'idea di Marx riguardo alla passività innata della società indiana derivava anche dalle sue riflessioni sull'induismo<sup>28</sup>. Da un lato, egli prese in considerazione il fatto che la nazione impegnata nella conquista, annessione e colonizzazione dell'India era formalmente «cristiana» – protestante e anglicana. Le autorità coloniali furono guidate, inoltre, dalla convinzione che avrebbero civilizzato una terra «barbara» e a questa missione contribuì attivamente l'attività di evangelizzazione portata avanti dalle nuove sette di missionari. Tutti i primi governatori coloniali – probabilmente Richard Colley Wellesley (1760-1842) in modo più evidente – dovettero evocare qualcosa chiamato «induismo» come analogo del protestantesimo e del cattolicesimo per affinare la strategia sociale di colonizzazione. L'idea non era solo quella di fare proseliti fra i colonizzati, ma altresì di cogliere i possibili vantaggi derivanti dalle pratiche della religione indù già consolidate. L'autorità coloniale – come sottolineò Marx – protesse i sacerdoti del tempio di Jagannath a Puri, che accumularono immensi profitti dal pellegrinaggio delle masse, e allo stesso tempo

incoraggiò la prostituzione nel tempio e le sfrenate feste rituali dei credenti fanatici accompagnate da episodi di suicidio e auto-flagellazione. La religione indù non fu quindi in grado di opporre resistenza al dominio coloniale, di qui l'osservazione di Marx: mentre la dominazione coloniale mandava in frantumi le comunità di villaggio, la potente forza di rigenerazione della società coloniale propria della religione andò perduta per sempre<sup>29</sup>. Ancora una volta si rivelarono preziose le sue intuizioni sul modo in cui la nazione emergente negoziò la questione religiosa. Nella prima parte del XIX secolo si diffusero in India non soltanto movimenti di riforma religiosa, ma presero piede anche sette popolari che a volte professavano idee millenariste e che contribuirono alla nascita della sua contraddittoria forma nazionale – i Dalit, in particolare, avrebbero rivendicato giustizia e un loro posto nella nazione non come parte della società indù e sotto l'egida religiosa, ma come società distinta degna di un giusto riconoscimento.

Passi come quelli sopracitati, è evidente, recano tracce della concezione hegeliana della storia mondiale; ma allo stesso tempo ci mostrano i primi segni della difficoltà di analizzare il colonialismo nell'ambito della trasformazione sociale. E, come vedremo, una volta che Marx ebbe stabilito l'ordine di tale trasformazione, dovette poi affrontare la problematica di classe interna al processo di transizione sociale. In ogni caso già dal 1853 non mancò di sottolineare la natura predatoria del potere coloniale<sup>30</sup>.

In commenti come questi, e in altri articoli del 1853 dedicati all'India, si può forse riconoscere una sorta di teoria marxiana della decolonizzazione, che individuerrebbe non soltanto un processo di transizione nella colonia, ma una transizione che avrebbe forse implicazioni positive per le relazioni sociali nel paese imperiale stesso<sup>31</sup>. Da una parte Marx avrebbe sostenuto – come notato da Victor Kiernan (1913-2009) nella sua disamina sul rapporto di Marx con l'India – che «per essere libero in casa, John Bull deve schiavizzare all'esterno»<sup>32</sup>; dall'altra egli avrebbe progressivamente rettificato la sua teoria del capitalismo integrando successivamente nella sua storia le problematiche sull'origine etnica, la brutalità, la violenza e l'oppressione. Considerando che una classe dominante spesso riproponeva nelle colonie la propria storia di sanguinose repressioni nei confronti delle rivolte contadine – le esecuzioni di massa seguite alle rivolte indiane del 1857 riportarono alla memoria di Marx le rappresaglie di Cromwell seguite alla rivolta irlandese –, per conseguire la trasformazione sociale nel paese

oppressore si rendeva necessaria l'indipendenza della colonia. Tuttavia, se in questa formulazione la decolonizzazione è ancora vincolata al destino del dominio borghese in Europa, l'attenzione di Marx si spostò ben presto sul futuro della colonia stessa non appena si trovò ad approfondirne il passato pre-capitalistico e la sua evoluzione. Ciò non implica un nesso solamente logico fra ciò che Marx scrisse nel 1853 e poi nel 1857. Le fasi della sua riflessione difatti furono incerte, e anche in seguito egli dichiarò che col passare del tempo sarebbero emersi «altri fatti in grado di convincere perfino John Bull che ciò che considera un ammutinamento militare è in realtà una rivolta nazionale»<sup>33</sup>. Ma se la concezione marxiana del capitalismo ebbe evidentemente un'evoluzione nel tempo, a questo egli rivolse una critica sempre più aspra, scartando infine l'idea di una sua funzione rigeneratrice – condivisa con Engels e attribuitagli nel 1848 nel *Manifesto del partito comunista* e nel 1853 nei suoi scritti dedicati all'India.

Per illustrare il carattere nazionale dell'ammutinamento del 1857 Marx dovette soffermarsi su vari aspetti della colonia: il malcontento dei grandi proprietari terrieri (*talukdar*), l'impoverimento dei contadini, l'ammutinamento dell'esercito, il malessere religioso, la devastante pressione fiscale e la natura predatoria dell'amministrazione coloniale. Non fu un compito facile riconoscere nella colonia, attraverso il prisma delle relazioni sociali, i rapporti di classe – ossia il potere della borghesia nel paese imperiale e quello dei proletari, dei sottoproletari, dei contadini e della borghesia in ascesa all'interno della colonia. Non soltanto perché Marx ed Engels non avevano ancora pienamente sviluppato gli strumenti analitici, ma anche perché le stesse relazioni sociali all'epoca erano poco comprensibili, dati i profili ancora indefiniti dei rapporti di produzione<sup>34</sup>. In definitiva Marx nel 1857 – in seguito alla rivolta anti-coloniale in India, alle ribellioni in Cina e all'insurrezione feniana in Irlanda – giunse alla conclusione che la questione della transizione nel paese coloniale e della sua trasformazione sociale non poteva essere svincolata da quella dell'indipendenza, al di là del fatto che si fosse avuto successivamente un governo della borghesia locale o del popolo. Marx era pienamente cosciente del fatto che questo processo di transizione aveva seguito diverse traiettorie possibili in Irlanda, in Cina, in India e perfino in Russia. Ma riconoscere la transizione nella colonia come soggetto di storia fu il frutto di uno sforzo prolungato e difficile, e servì una fantasia ancora maggiore per raffigurarsi la colonia nel suo sorgere come attore politico per sé stante sullo scenario

globale e in grado di produrre sovranità, territorialità, economie e forme di potere. Riuscire a evocare quel futuro, irriducibile alla storia europea ma anche informato dall'analisi e dalla prospettiva di classe, fu certamente un compito di immane difficoltà.

Le pagine dedicate da Marx al colonialismo in India, pertanto, non furono utili soltanto per schiarirsi le idee sul capitalismo o spiegare il colonialismo in Cina o in Irlanda, o il sistema economico in Russia. Come ha sostenuto Kevin Anderson (1948)<sup>35</sup>, su questi scritti si è fondata in ultima analisi anche la visione marxiana del capitalismo come forza mondiale dalle molteplici forme, possibilità e contraddizioni. La sua stessa concezione del capitalismo mutò nel tempo, assieme alla stesura delle pagine sull'India e sulle altre colonie. Gli articoli per la «New-York Tribune» potrebbero sembrare pezzi occasionali dove prevalgono lo stile e l'immaginazione, frutto dell'opportunità, colta da Marx e da Engels, di riflettere sulla «storia mondiale» evadendo dalle loro micro-indagini sui processi economici in Europa. Eppure questi articoli, nella loro continuità e nei loro cambiamenti, narrano una «doppia storia», in cui l'una fa leva sull'altra. Se il capitalismo sembrò inizialmente una forza progressiva rispetto alle condizioni economiche e sociali di partenza della colonia, tuttavia, considerato il persistere di forme pre-capitaliste di proprietà (forme comuni) e alla luce dei ripetuti tentativi del colonialismo occidentale di distruggerle o quantomeno indebolirle, Marx notò che la resistenza anti-coloniale era spesso connessa alle variegate forme pre-capitalistiche non coloniali. Il capitalismo stava causando solo un'infinita miseria. L'approfondimento della problematica della transizione spinse Marx a rigettare le idee precedenti sul carattere progressivo del colonialismo. A Marx non restava, a questo punto, che condannare in modo severo e implacabile colonialismo e capitalismo. Su questioni come capitalismo e colonialismo, operai e contadini delle colonie, espropriazione della proprietà seguita al processo di accumulazione e persistere della piccola proprietà, Stato di diritto e saccheggio coloniale, economia politica del «vecchio» mondo ed economia coloniale del «nuovo» mondo, su questi spazi in perpetuo mutamento dell'ordine capitalista globale, e sulle dislocazioni che ne seguirono, si soffermò l'attenzione di Marx. Si trattò di una «doppia storia» anche in un altro senso. Solo grazie a queste riflessioni occasionali forse Marx ebbe modo di teorizzare il capitale o, al contrario:



poté soffermarsi sulla storia coloniale e sulla storia «mondiale» solo grazie alle sue intuizioni sul processo di accumulazione.

Sappiamo che Marx ed Engels adoperarono occasionalmente il termine «proletariato rurale», intendendo i piccoli contadini e piccoli fittavoli, e i braccianti agricoli<sup>36</sup>. Con quell'espressione facevano riferimento probabilmente a tutti quegli agricoltori e operai agricoli che non erano ricchi né erano aristocratici proprietari terrieri, e neppure «intermediari» nel sistema di affitto delle terre. Tuttavia non diedero mai una definizione formale delle classi rurali. Solo verso la fine della loro vita, mentre i movimenti socialisti avanzavano in Francia e in Germania, Marx ed Engels iniziarono a pensare realisticamente ai ceti contadini, al loro rapporto con il proletariato e con la sua politica, e alla posizione che uno Stato proletario avrebbe dovuto tenere nei loro confronti. Chi avrebbe mai potuto pensare ai villaggi dell'India coloniale – con la sua storia e la sua relazione specifica fra massa della popolazione rurale e i mezzi di produzione, la terra e gli altri strumenti di produzione – nel momento esatto in cui l'annientamento coloniale procedeva a ritmo forsennato ed era stato introdotto da poco un nuovo tipo di proprietà fondiaria? La classe contadina sarebbe stata identificata più con i poveri, con i lavoratori salariati, con coloro la cui esistenza si svolgeva distante dallo Stato, vittime di carestie e di morte, che non con un particolare modo di produzione? Che l'attenzione di Marx fosse rivolta ai sistemi agrari indiani si può constatare dal fatto che egli non si riferì mai allo strato più basso dei contadini come «proletari rurali». Dunque, per gran parte della loro vita, nella visione di Marx e di Engels le espressioni «contadino orientale» e «proletario rurale occidentale» designarono soggetti differenti? Altrettanto vero è però che dagli anni sessanta del XIX secolo Marx si fece più attento nei confronti del problema più generale delle differenze di classe fra i ceti contadini.

L'Irlanda ebbe un ruolo centrale nell'evoluzione delle riflessioni di Marx e di Engels, che verso la metà degli anni quaranta iniziarono a seguire con attenzione i processi delle «grandi espulsioni» e la comparsa del proletariato irlandese, generalmente frutto dall'emigrazione. Bisogna ricordare a questo punto che, sebbene all'epoca di Marx e di Engels l'Irlanda fosse una nazione contadina, essi non si soffermarono mai ad analizzare dettagliatamente quel contesto in nessuno dei loro scritti dedicati alla questione contadina fino all'insurrezione feniana del 1867, quando Marx modificò il suo pensiero e lo esplicitò. Scrisse infatti a Engels nel

dicembre 1869: «Per lungo tempo ho creduto che fosse possibile abbattere il regime irlandese mediante l'ascesa della classe operaia inglese. [...] Uno studio più approfondito mi ha convinto ora del contrario. [...] Dall'Irlanda si deve far leva. Per questo motivo la questione irlandese è così importante per il movimento sociale in genere»<sup>37</sup>. Secondo John Rodden (1956), «elevare l'Irlanda allo status di nazione cruciale nel suscitare la rivoluzione era coerente con le conclusioni sul materialismo storico svolte da Marx nel capitolo XXIII del Libro primo del *Capitale*: “La legge generale dell'accumulazione capitalista”. Sotto quest'aspetto il caso dell'Irlanda rurale si potrebbe definire “la legge particolare dell'accumulazione capitalista”»<sup>38</sup>. Come scrisse Marx riguardo al processo di accumulazione originaria:

[F]anno epoca dal punto di vista storico tutti i rivolgimenti che servono di leva alla classe dei capitalisti in formazione; ma soprattutto i momenti nei quali grandi masse di uomini vengono staccate improvvisamente e con la forza dai loro mezzi di sussistenza e gettate sul mercato del lavoro come proletariato eslege. L'espropriazione dei produttori rurali, dei contadini e la loro espulsione dalle terre costituisce il fondamento di tutto il processo<sup>39</sup>.

#### 4. *La schiavitù.*

La colonizzazione britannica dell'Irlanda fu, più in generale, un laboratorio per forgiare sistemi di oppressione razziale. Secondo Theodore W. Allen (1919-2005), vi è un'evidente analogia fra il funzionamento del dominio razziale in Irlanda e il «colonialismo anglo-americano» fondato sulla schiavitù atlantica. Mentre Marx, come abbiamo visto, guardava all'Irlanda per cercare di comprendere la condizione sociale dell'India, Allen invita a usare lo «specchio irlandese» per comprendere l'«invenzione della razza bianca» e il nesso fra razza, razzismo e schiavitù in Nord America<sup>40</sup>. In effetti in una lettera dell'aprile 1870 Marx paragonò l'ostilità dell'«operaio comune inglese» nei confronti dell'«operaio irlandese» all'atteggiamento dei «bianchi poveri» verso i «negri»<sup>41</sup>. In una dichiarazione lapidaria contenuta in *Lavoro salariato e capitale* – «Un negro è un negro. Soltanto in determinate condizioni egli diventa uno schiavo»<sup>42</sup> –, egli anticipò la tradizione della teoria radicale nera – e le opere di William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), Cyril Lionel

Robert James (1901-1989) ed Eric Williams (1911-1981) – che istituì una relazione strettissima fra razza, razzismo e schiavitù<sup>43</sup>.

Nel Libro primo del *Capitale* Marx sottolineò la rilevanza del colonialismo moderno, in particolare della schiavitù atlantica – fondata sulla «riserva di caccia commerciale delle pelli nere»<sup>44</sup> – come «momento» dell'accumulazione originaria. La schiavitù atlantica, come le molte altre forme di schiavitù a contratto storicamente intrecciate al suo sviluppo (nell'Atlantico e oltre), è lavoro coatto in regime capitalistico. Si può dire che essa rappresenti l'altra faccia, quella coloniale, del «libero» lavoro salariato, considerata da Marx la forma standard del rapporto fra capitale e lavoro. Se da un lato, come ad esempio nel capitolo IV del Libro primo del *Capitale*, egli distinse accuratamente il «libero» lavoro salariato dalla schiavitù, l'uso occasionale dell'espressione «schiavitù salariata» – che svolse in diverse parti del mondo un ruolo significativo nella storia del movimento operaio delle origini<sup>45</sup> – può ritenersi una spia del fatto che il fantasma (coloniale) della schiavitù continuava, e continua tutt'ora, a perseguire il «libero» lavoro salariato.

Come noto, Marx nutrì un forte interesse per gli Stati Uniti e, con l'appoggio dell'Associazione internazionale dei lavoratori, si impegnò con determinazione a sostenere l'Unione durante la guerra civile<sup>46</sup>. Pur essendo stato criticato per aver descritto, nell'*Introduzione* del 1857 ai *Grundrisse*, gli Stati Uniti come il paese in cui il lavoro astratto, lavoro in generale, era divenuto realtà, Marx era ben consapevole del fatto che il divario fra le razze avrebbe avuto un peso nel precludere la possibilità stessa di una politica a favore della classe lavoratrice in Nord America<sup>47</sup>. Come affermò nel Libro primo del *Capitale*: «il lavoro in pelle bianca non può emanciparsi, in un paese dove viene marchiato a fuoco quand'è in pelle nera»<sup>48</sup>. La riflessione marxiana sulla schiavitù nel Sud degli Stati Uniti è in effetti acuta e originale, e ciò vale sia per quella consegnata agli articoli giornalistici degli anni della guerra sia per quella che ritroviamo nei riferimenti sparsi fra i *Grundrisse* e *Il capitale*. Egli non dubitò mai del carattere capitalistico del sistema di piantagione, e colse esattamente la tendenza espansionistica della schiavitù. Come scrisse nell'ottobre 1861 ne *La guerra civile nordamericana*: «la continua espansione del territorio e la continua diffusione della schiavitù oltre i suoi antichi limiti è una legge della vita per gli Stati schiavi dell'Unione»<sup>49</sup>.

Nei *Grundrisse* Marx aveva già osservato che la «schiavitù dei negri» è certo «una schiavitù puramente industriale», aggiungendo però che «senz'altro scompare e diventa incompatibile con lo sviluppo della società borghese»<sup>50</sup>. Profondamente connessa alle origini coloniali degli Stati Uniti – e al processo di accumulazione originaria del capitale –, Marx colse la schiavitù in quella che riteneva l'epoca del suo tramonto, che avrebbe lasciato il posto al pieno dispiegamento del «libero» lavoro salariato, alle lotte e alla politica della classe operaia. La storia del rapporto fra capitale e lavoro negli Stati Uniti fu piuttosto diversa da quella che Marx aveva annunciato e auspicata, informata dal moltiplicarsi dei fantasmi coloniali della schiavitù che continuano a perseguire il movimento operaio di quel paese – e in un certo senso la stessa opera di Marx<sup>51</sup>.

La convinzione di Marx secondo cui la schiavitù industriale sarebbe scomparsa con lo sviluppo della società borghese richiama alla mente una speranza analoga che ritroviamo nei suoi primi articoli sull'India del 1853: il colonialismo avrebbe inaugurato un'epoca di rivoluzione sociale. Tuttavia, malgrado l'attenzione rivolta al fenomeno della schiavitù atlantica, Marx trascurò lo sterminio in corso all'epoca dei popoli indigeni d'America – che era il vero processo di colonizzazione. Le sue considerazioni sul «nuovo mondo» rappresentarono il tentativo di venire a capo di due forme differenti di colonialismo: il colonialismo di insediamento [*settler colonialism*] e quello di pura conquista (India). Ma quantomeno va osservato che Marx approfondì la problematica delle «formazioni pre-capitalistiche» più nelle riflessioni dedicate all'India o alla Cina che in quelle sugli Stati Uniti o sull'Australia.

### *5. Il colonizzato come soggetto politico.*

Sul finire della sua vita divenne cruciale per Marx risolvere l'aporia, in cui si era imbattuto in precedenza, relativa alla questione della proprietà della terra e degli altri strumenti di produzione agricola. E avrebbe potuto riuscirci solo negoziando la presunta differenza fra «contadino orientale» da un lato e «proletario» e «semi-proletario occidentale» dall'altro. La situazione russa e la questione coloniale divennero entrambe occasione di nuove riflessioni. La presunta assenza di una proprietà privata fondiaria nel modo di produzione asiatico ne aveva rappresentato il tratto distintivo

rispetto a quello occidentale. Ma poiché questa assenza non aveva prodotto alcun effetto sulla missione o sul compito della potenza coloniale di rigenerare le forze sociali della colonia, e anzi nel frattempo – come documentato da Marx – si era vista solo devastazione nelle colonie, l'occasione per sciogliere l'aporia doveva essere riconosciuta in una rivoluzione anti-coloniale nei paesi orientali. L'ammutinamento indiano del 1857 e le ribellioni in Cina rappresentarono dei punti di svolta per l'interpretazione marxiana del colonialismo. Nei diversi contributi per la «New-York Tribune» sull'India e la Cina dedicati alla ribellione dei sepoys e a quella dei taiping, Marx schernì il comportamento tenuto dall'esercito coloniale nel corso dell'ammutinamento indiano e sostenne apertamente la causa dei ribelli cinesi. L'impatto della questione coloniale sulla riflessione di Marx verso la metà degli anni cinquanta del XIX secolo, pressappoco quando avviò la stesura dei *Grundrisse*, fu un fatto evidente. Ad esempio nel corso dell'elaborazione della sua critica dell'economia politica Marx cercò di tratteggiare una concezione multilineare dello sviluppo storico, così come negli anni successivi, lo abbiamo visto, discriminazione razziale e schiavitù divennero per lui temi centrali. E maturò soprattutto un interesse crescente per la condizione della Polonia, il che gli fu d'aiuto nel definire più chiaramente il problema della *rivoluzione*.

Persero invece progressivamente d'importanza agli occhi di Marx sia la questione di un'ascesa possibile della borghesia nativa della colonia, sia quella relativa all'evoluzione del ceto contadino della colonia in classe borghese. Non c'era più una «doppia missione» del governo coloniale. Come ha osservato un marxista indiano, Marx parlò sempre meno di «modo asiatico» e sempre più di rivolte e rivoluzioni anti-coloniali<sup>52</sup>. E se questo fu ciò che accadde per l'India, la Cina o l'Irlanda, il processo fu ancora più evidente nel caso della Polonia. Fu come se la rivoluzione avesse riconfigurato la questione di classe. La problematica polacca aveva interessato Marx ed Engels fin dal 1848. Le rivolte polacche per l'indipendenza avevano ridestato periodicamente la loro attenzione rispetto alla questione della rivoluzione come motore fondamentale della società<sup>53</sup>. Se la rivoluzione era un evento illuminante della storia, valeva lo stesso per le rivolte e le rivoluzioni anti-coloniali.

Potremmo quindi fare le seguenti considerazioni: 1) la prima analisi di Marx della questione coloniale si sviluppò secondo la prospettiva del commercio e della storia mondiali; 2) la questione del commercio mondiale

lo condusse però a esaminare in modo più approfondito la società coloniale. E analizzando l'impatto del commercio mondiale sull'economia coloniale e sul popolo colonizzato arrivò a riconoscere che il governo coloniale non aveva svolto affatto un ruolo rivoluzionario, ma aveva gettato le popolazioni colonizzate nell'arretratezza e nella rovina. Rendendo l'economia coloniale una semplice appendice dell'economia della potenza coloniale; 3) divenne chiaro che una rivoluzione anti-coloniale era un prerequisito per conseguire l'abbattimento dell'assetto coloniale: la rigenerazione della società sarebbe potuta avvenire grazie al coinvolgimento di forze interne, il popolo ribelle della colonia, che sarebbe riuscito a spezzare il dominio coloniale e ad avviare un processo di transizione e rinnovamento della società; 4) infine, proprio gli interessi di Marx nei confronti della «storia mondiale» lo avevano condotto ad alcune considerazioni decisamente errate. Ma, al contempo, lo spinsero ad approfondire l'esame degli eventi in Cina, in India, in Irlanda, in Polonia, negli Stati Uniti e, in minor misura, in Algeria e altrove. A seguito di queste analisi Marx arrivò a riconoscere nel colonialismo una forma di capitalismo e non un suo corollario accidentale di cui ci si sarebbe sbarazzati nel tempo grazie a una civiltà borghese, illuminata e liberale.

Non possiamo ritenere ancora concluso lo sviluppo del capitalismo in quelle che un tempo erano le colonie, o nel mondo postcoloniale, come diremmo oggi. La storia stessa sta sciogliendo le molte riserve di Marx nell'indicare un percorso obbligato delle nazioni passando per il capitalismo, poiché sempre più paesi e regioni sono trascinati nel commercio e nelle relazioni capitalistiche globali. Potremmo avere ancora qualcosa da imparare dalla riflessione di Marx sul colonialismo, oggi che la storia dell'anti-colonialismo è stata ridotta a puro nazionalismo e l'ordine postcoloniale fa sfoggio di sé nella cornice di un nazionalismo di estrema destra. Dischiudere la forma-nazione per riscoprirvi all'interno il permanere della questione rivoluzionaria di classe è la lezione che si può trarre dal contributo di Marx sul colonialismo e il capitalismo. Sorprendentemente dunque (o forse no), proprio dalle numerose riflessioni, spesso sparse, sul colonialismo emergono le capacità di Marx come pensatore strategico. Vagliando questi scritti potremmo trovare questa o quella formulazione errata, ma il ragionamento strategico di fondo è inequivocabile e istruttivo per noi.



Il modo in cui Marx delineò il profilo della colonia nelle sue riflessioni, trasformandole in un oggetto di conoscenza, ne fece anche una componente della storia globale del capitale, al di là della consueta distinzione binaria colonialismo/nazionalismo o colonia/nazione, obbligandoci a riflettere sulle questioni connesse a tutto ciò: l'accumulazione originaria, le frontiere, l'universalismo, il concreto, e così via. Le colonie non furono semplicemente fondate dalle nazioni; emersero al tempo degli imperi, nella cui storia fu iscritta la stessa storia della forma nazionale. Marx sollevò ripetutamente il problema dell'espansione capitalistica in epoca coloniale e in quel contesto evocò la questione di una possibile *governance* coloniale. In tal senso i suoi scritti sul colonialismo, ad esempio quelli sul colonialismo britannico in India, evocano la necessità di approfondire il profilo della *governance* moderna come combinazione di coercizione e gestione delle condizioni di accumulazione. Nel *telos* della globalizzazione non c'è solamente il commercio mondiale e il libero scambio, ma anche un tempo in cui, al di là del supremo regnare di fatto degli Stati-nazione, esiste un presente fatto di flussi, confini sfocati, permeabili e mutevoli, e di capitalismo nomadico. In questo scenario il concetto di «impero» si sta ripresentando come concetto storico-teorico, come l'altro di quella nazione che è emersa dalla colonia.

Gli scritti di Marx dedicati al colonialismo, fra l'altro, preannunciano una teoria del popolo colonizzato come soggetto politico. Nei suoi lavori egli non cercò solo di spingersi oltre la condizione coloniale, ma anche di riflettere sulla rappresentazione del soggetto politico nell'epoca coloniale moderna. Partendo inizialmente da una politica di lotta di classe Marx dovette riorientarsi su una definizione di lotta politica in cui non la classe, ma la colonia emerge come espressione del nuovo soggetto<sup>54</sup>. Da questo momento egli iniziò ad approfondire il ruolo della religione nella colonia, il problema della passività, della fede nello Stato «celeste» o *mai-baap Sarkar* (governo madre-padre), a vagliare faticosamente quale classe avrebbe guidato la rivolta «nazionale». A ciò seguì una più dura presa di coscienza del fatto che nessuna classe era ancora organizzata, né lo era la nazione, sebbene la guerra d'indipendenza sarebbe iniziata, prima o poi. Non c'erano garanzie in questa ricerca. La soluzione sarebbe stata dischiusa solo dal modo in cui il colonizzato si sarebbe costituito in soggetto politico<sup>55</sup>. Fu questo dilemma esasperante, relativo al rapporto fra classe e nazione, che tormentò Marx, ed è un dilemma che ancora oggi affligge il mondo

postcoloniale. Anche noi, come Marx, continueremo a batterci in questo campo, pur consapevoli che sarà una lotta senza fine per la vita o per la morte.

## Riferimenti bibliografici

- Ahmad, A., *In Theory. Classes, Nations, Literature*, Verso, London 1992.
- Allen, T. W., *The Invention of the White Race, I, Racial Oppression and Social Control*, Verso, London-New York 1994.
- Anderson, K., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Baru, S., *Karl Marx and Analysis of Indian Society*, in «Economic and Political Weekly», 18, 1983, 50, pp. 2102-108.
- Blackburn, R., *Marx and Lincoln. An Unfinished Revolution*, Verso, London-New York 2011.
- Byres, T. J., *The Agrarian Question and the Peasantry*, in *The Elgar Companion to Marxist Economics*, a cura di B. Fine e A. Saad-Filho, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton 2012, pp. 10-5.
- Du Bois, W. E. B., *The World and Africa*, International Publishers, New York 1992.
- Ferrari Bravo, L., *Old and New Questions in the Theory of Imperialism*, in «Viewpoint Magazine», 1° febbraio 2018.
- Ghosh, S., *Marx on India*, in «Monthly Review», 35, 1984, 8, pp. 39-53.
- Guha, R., *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge 1997.
- Habib, I., *Introduction: Marx's Perception of India*, in *Karl Marx on India*, a cura di I. Husain, Tulika Books, New Delhi 2006.
- Hauck, G., *Kolonialismus*, in *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, a cura di W. F. Haug, F. Haug, P. Jehle, W. Küttler, VII, 2, Berliner Institut für Kritische Theorie, Hamburg 2010.
- Kiernan, V. G., *Marx and India*, in «Socialist Register», 4, 1967, pp. 159-89.
- Kumar, A., *Marx and Engels on India*, in «The Indian Journal of Political Science», 53, 1992, 4, pp. 493-504.
- Lindner, K., 2010, *Marx's Eurocentrism. Postcolonial Studies, and Marx Scholarship*, in «Radical Philosophy», 2010, 161, pp. 27-41.
- Ling, T., *Karl Marx and Religion in Europe and India*, Macmillan, London 1980.
- Lowe, L., *Immigrant Acts. On Asian American Cultural Politics*, Duke University Press, Durham 1996.
- Mao Zedong, *Analisi delle classi della società cinese*, Edizioni Oriente, Milano 1965.
- Marx, K., *Lavoro salariato e capitale*, in *Marx Engels Opere*, IX, Editori Riuniti, Roma 1984, pp. 203-42.
- Marx, K., *La dominazione britannica in India*, in *Marx Engels Opere*, XII, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 129-35.
- Marx, K., *La questione della guerra – Attività del parlamento – L'India*, in *Marx Engels Opere*, XII, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 215-22.
- Marx, K., *I risultati futuri della dominazione britannica in India*, in *Marx Engels Opere*, XII, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 223-9.
- Marx, K., *La questione indiana*, in *Marx Engels Opere*, XV, Lotta Comunista, Milano 2018, pp. 333-7.
- Marx, K., *Notizie indiane*, in *Marx Engels Opere*, XV, Lotta Comunista, Milano 2018, pp. 338-40.

- Marx, K., *Il decreto di Lord Canning e la proprietà fondiaria in India*, in *Marx Engels Opere*, XV, Lotta Comunista, Milano 2018, pp. 550-2.
- Marx, K., *Bastiat e Carey*, in *Marx Engels Opere*, XXIX, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 3-13.
- Marx, K., *The North American Civil War*, in *Marx and Engels Collected Works*, 19, Lawrence & Wishart, London 1984.
- Marx, K., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1997.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1868-luglio 1870*, *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1856-dicembre 1859*, *Marx Engels Opere*, XL, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Mezzadra, S., *The Topicality of Prehistory. A New Reading of Marx's Analysis of «So-called Primitive Accumulation»*, in «Rethinking Marxism», 23, 2011, 3, pp. 302-21.
- Mezzadra, S., *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, manifestolibri, Roma 2014.
- Mezzadra, S. - Neilson, B., *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, il Mulino, Bologna 2014.
- Neocleous, M., *International Law as Primitive Accumulation; Or, the Secret of Systematic Colonization*, in «The European Journal of International Law», 23, 2012, 4, pp. 941-62.
- Patnaik, P., *The Other Marx*, in *Karl Marx on India*, a cura di I. Husain, Tulika Books, New Delhi 2006.
- Piterberg, G. - Veracini, L., *Wakefield, Marx, and the World Turned Inside Out*, in «Journal of Global History», 10, 2015, 3, pp. 457-78.
- Rodden, J., «*The Lever Must Be Applied in Ireland*»: *Marx, Engels, and the Irish Question*, in «The Review of Politics», 70, 2008, pp. 609-40.
- Roediger, D., *The Wages of Whiteness. Race and the Making of American Working Class*, Verso, London-New York 1999.
- Roediger, D., *Race, Class and Marxism*, Verso, London-New York 2017.
- Said, E., *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Samaddar, R., *Primitive Accumulation and Some Aspects of Life and Work in India*, in «Economic and Political Weekly», 44, 2009, 28, pp. 33-42.
- Wallerstein, I., *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste 2006.
- Williams, E., *Capitalismo e schiavitù*, Laterza, Bari 1971.

<sup>1</sup> G. Hauck, *Kolonialismus*, in *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, a cura di W. F. Haug, F. Haug, P. Jehle, W. Küttler, VII, 2, Berliner Institut für Kritische Theorie, Hamburg 2010, p. 1160.

<sup>2</sup> Cfr. E. Said, *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999, pp. 153-6. Per una replica a Said cfr. A. Ahmad, *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Verso, London 1992, cap. 6, «Marx on India: A Clarification», pp. 221-42.

<sup>3</sup> Un'esposizione ragionata dell'intera questione si trova in K. Lindner, *Marx's Eurocentrism. Postcolonial Studies, and Marx Scholarship*, in «Radical Philosophy», 2010, 161, pp. 27-41.

<sup>4</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1997, II, p. 9.

<sup>5</sup> Id., *Bastiat e Carey*, in *Marx Engels Opere*, XXIX, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 6 e Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 190.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 102 e 190.

<sup>7</sup> K. Marx, *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1957, p. 59. Sul concetto di «mercato mondiale» cfr. S. Mezzadra - B. Neilson, *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, il Mulino, Bologna 2014.

<sup>8</sup> Cfr. S. Mezzadra, *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*, manifestolibri, Roma 2014.

<sup>9</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 812.

<sup>10</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 8 ottobre 1858, in *Marx Engels Opere*, XL, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 376-7.

<sup>11</sup> Cfr. Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 814. L'analisi di Marx sulla cosiddetta «accumulazione originaria» negli ultimi anni è stata al centro di vivaci dibattiti. Per una disamina della questione cfr. R. Samaddar, *Primitive Accumulation and Some Aspects of Life and Work in India*, in «Economic and Political Weekly», 44, 2009, 28, pp. 33-42 e S. Mezzadra, *The Topicality of Prehistory. A New Reading of Marx's Analysis of «So-called Primitive Accumulation»*, in «Rethinking Marxism», 23, 2011, 3, pp. 302-21.

<sup>12</sup> Cfr. ad esempio Marx, *Bastiat e Carey* cit., pp. 5-6 e Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 709.

<sup>13</sup> Cfr. L. Ferrari Bravo, *Old and New Questions in the Theory of Imperialism*, in «Viewpoint Magazine», 1° febbraio 2018. La nozione marxiana di «mercato mondiale» è anche alla base della «teoria del sistema-mondo», cfr. I. Wallerstein, *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste 2006, pp. 19-45.

<sup>14</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 800.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 797.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 814.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 813.

<sup>18</sup> Cfr. ad esempio W. E. B. Du Bois, *The World and Africa*, International Publishers, New York 1992, pp. IX e 56-7.

<sup>19</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 813.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 828. L'interesse di Marx per la teoria della «colonizzazione sistematica» di Wakefield ha recentemente richiamato l'attenzione degli studiosi del colonialismo di insediamento. Cfr. ad esempio G. Piterberg - L. Veracini, *Wakefield, Marx, and the World Turned Inside Out*, in «Journal of Global History», 10, 2015, 3, pp. 457-78; M. Neocleous, *International Law as Primitive Accumulation; Or, the Secret of Systematic Colonization*, in «The European Journal of International Law», 23, 2012, 4, pp. 941-62.

<sup>21</sup> È forse questa la ragione per cui gli scritti di Marx sull'India sono stati studiati ripetutamente da attivisti e pensatori politici indiani e di altri paesi colonizzati e postcoloniali. In India in particolare, nei dibattiti marxisti, la questione della transizione occupa un posto di primo piano, non solo per quel che riguarda il passaggio da un ordine pre-coloniale al dominio e all'economia coloniale, ma anche come questione di una transizione possibile dal colonialismo a un futuro indigeno. Per un riepilogo della questione cfr. S. Baru, *Karl Marx and Analysis of Indian Society*, in «Economic and Political Weekly», 18, 1983, 50, pp. 2102-108.

<sup>22</sup> Cfr. J. Rodden, «*The Lever Must Be Applied in Ireland*»: Marx, Engels, and the Irish Question, in «The Review of Politics», 70, 2008, p. 610.

<sup>23</sup> K. Marx, *La dominazione britannica in India*, in *Marx Engels Opere*, XII, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 131 e 134-5.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>25</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 97.

<sup>26</sup> Id., *Il decreto di Lord Canning e la proprietà fondiaria in India*, in *Marx Engels Opere*, XV, Lotta Comunista, Roma 2018, pp. 550-1.

<sup>27</sup> I. Habib, *Introduction: Marx's Perception of India*, in *Karl Marx on India*, a cura di I. Husain, Tulika Books, New Delhi 2006, p. XXVII.

<sup>28</sup> Marx, *La dominazione britannica in India* cit., pp. 129-30.

<sup>29</sup> Cfr. T. Ling, *Karl Marx and Religion in Europe and India*, Macmillan, London 1980, pp. 68-80. Nel 1857 Marx notò che «il vecchio principio del *divide et impera*», per cui «l'esercito dei sepoys ha fatto da valvola di sicurezza per inquadrare gli spiriti turbolenti del paese», era stato «recentemente» sostituito da un nuovo principio, quello della «distruzione del carattere nazionale, attuato mediante la deposizione forzata dei sovrani indigeni, il disconoscimento dei diritti ereditari di proprietà e l'interferenza della religione popolare», K. Marx, *La questione indiana*, in *Marx Engels Opere* cit., XV, p. 335.

<sup>30</sup> Cfr. ad esempio K. Marx, *La questione della guerra – Attività del parlamento – L'India*, in *Marx Engels Opere*, XII, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 215-22.

<sup>31</sup> Tuttavia, alcuni studiosi postcoloniali ritengono che Marx non abbia lasciato una concezione chiara dell'itinerario da compiere per porre fine alla dominazione coloniale: cfr. ad esempio A. Kumar, *Marx and Engels on India*, in «The Indian Journal of Political Science», 53, 1992, 4, p. 501.

<sup>32</sup> V. G. Kiernan, *Marx and India*, in «Socialist Register», 4, 1967, p. 179.

<sup>33</sup> K. Marx, *Notizie indiane*, in *Marx Engels Opere* cit., XV, p. 339.

<sup>34</sup> Per questa chiarezza di pensiero il marxismo dovette attendere ancora un altro cinquantennio circa, quando Mao Zedong scrisse *Analisi delle classi della società cinese*, Edizioni Oriente, Milano 1965.

<sup>35</sup> K. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010, pp. 237-45.

<sup>36</sup> Per una sintesi cfr. T. J. Byres, *The Agrarian Question and the Peasantry*, in *The Elgar Companion to Marxist Economics*, a cura di B. Fine e A. Saad-Filho, Edward Elgar, Cheltenham-Northampton 2012, pp. 10-5.

<sup>37</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 10 dicembre 1869, in *Marx Engels Opere*, XLIII, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 448.

<sup>38</sup> Rodden, «*The Lever Must Be Applied in Ireland*» cit., p. 629.

<sup>39</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 780.

<sup>40</sup> Cfr. T. W. Allen, *The Invention of the White Race*, I, *Racial Oppression and Social Control*, Verso, London-New York 1994, pp. 1-24.

<sup>41</sup> Karl Marx a Sigfried Meyer e August Vogt, 9 aprile 1870, in *Marx Engels Opere* cit., XLIII, p. 721.

<sup>42</sup> K. Marx, *Lavoro salariato e capitale*, in *Marx Engels Opere*, IX, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 217.

<sup>43</sup> Come scrisse Eric Williams: «La schiavitù non nacque dal razzismo; al contrario, il razzismo fu conseguenza della schiavitù», *Capitalismo e schiavitù*, Laterza, Bari 1971, p. 6.

<sup>44</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 813.

<sup>45</sup> Per un'analisi degli usi ambivalenti di questa espressione (e in particolare di quella correlata di «schiavitù bianca») negli Stati Uniti cfr. D. Roediger, *The Wages of Whiteness. Race and the Making*

of *American Working Class*, Verso, London-New York 1999.

<sup>46</sup> Cfr. ad esempio R. Blackburn, *Marx and Lincoln. An Unfinished Revolution*, Verso, London-New York 2011, pp. 1-100.

<sup>47</sup> «Nella storia degli Stati Uniti – scrive ad esempio Lisa Lowe – il capitale ha massimizzato i suoi profitti non facendo del lavoro qualcosa di «astratto», ma proprio attraverso la produzione sociale di quella “differenza” [...] segnata da etnia, nazione, origine geografica e genere», L. Lowe, *Immigrant Acts. On Asian American Cultural Politics*, Duke University Press, Durham 1996, pp. 28-9.

<sup>48</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 337.

<sup>49</sup> K. Marx, *The North American Civil War*, in *Marx and Engels Collected Works*, 19, Lawrence & Wishart, London 1984, p. 39.

<sup>50</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 185.

<sup>51</sup> Per una sintesi cfr. D. Roediger, *Race, Class and Marxism*, Verso, London-New York 2017, pp. 1-29.

<sup>52</sup> S. Ghosh, *Marx on India*, in «Monthly Review», 35, 1984, 8, pp. 39-53.

<sup>53</sup> In merito alle riflessioni di lunga data di Marx sulla Polonia cfr. Anderson, *Marx at the Margins* cit., pp. 63-78.

<sup>54</sup> Nei suoi studi sugli scritti di Marx dedicati all'analisi del colonialismo in India, Prabhat Patnaik rileva: «È significativo che Marx avesse in mente la nozione di doppia rivoluzione prima ancora di prenderne coscienza a seguito dell'ammutinamento indiano. Altrettanto notevole è che Marx già in quella fase abbia sostenuto l'idea secondo cui la parte più avanzata dei lavoratori delle campagne avrebbe appoggiato le lotte di liberazione nazionale», P. Patnaik, *The Other Marx*, in Husain (a cura di), *Karl Marx on India* cit., p. LVII.

<sup>55</sup> Secondo alcuni storici ciò dipese dal fatto che il governo coloniale, sebbene dominante, fu incapace di esercitare un'egemonia sugli assoggettati. Cfr. ad esempio R. Guha, *Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge 1997, pp. 1-99.



## 15. Stato

di Bob Jessop

### 1. *Ci sono elementi essenziali, permanenti e stabili?*

Un'assenza spesso rimarcata nel lascito di Karl Marx è quella relativa all'elaborazione di una critica complessiva dello Stato come strumento di dominio di classe. Uno scritto sullo Stato era parte del suo piano in sei libri per il *Capitale*, piano che guidò il suo lavoro tra il 1857 e il 1863<sup>1</sup>. Secondo questo progetto, un testo sullo Stato avrebbe seguito i libri dedicati, rispettivamente, al capitale, al lavoro salariato e alla proprietà fondiaria. Ciò corrisponde al metodo dell'economia politica, vale a dire un movimento «dal semplice – come lavoro, divisione del lavoro, bisogno, valore di scambio – salivano fino allo Stato, allo scambio tra le nazioni e al mercato mondiale»<sup>2</sup>. Lo Stato è un insieme relazionale complesso-concreto che può essere compreso teoricamente solo attraverso un'analisi concettuale preliminare più astratta-semplificata. Nella sua critica incompiuta dell'economia politica gli sforzi di Marx per esplorare i temi dei primi tre libri (anche se secondo una diversa organizzazione) si tradussero in una maggiore concentrazione sulla dinamica economica, piuttosto che politica, dell'accumulazione. Inoltre, data l'assenza virtuale del progettato libro sul lavoro<sup>3</sup>, egli si concentrò di più sul capitale, trascurando la classe lavoratrice in quanto soggetto economico e politico attivo<sup>4</sup>. Analogamente, anche se il loro progetto era tanto politico quanto teorico, né lui né Friedrich Engels (1820-1895) fornirono analisi coerenti dei partiti politici, delle nazioni, del nazionalismo o degli Stati-nazione; della strategia e della tattica della rivoluzione (specialmente se dovesse essere violenta o assumere una forma parlamentare); della forma transitoria della «dittatura del proletariato» che sostituisce il tipo di Stato capitalistico e abolisce la separazione fra lo Stato e la comunità. Queste sono le mancanze principali.

Ciò non significa che Marx ed Engels, il suo collaboratore di una vita, ignorassero tali questioni. Singolarmente e insieme, essi produssero un ricco *corpus* di riflessioni, pubblicate e non, sullo Stato e sul potere statale. Marx elaborò critiche della teoria politica corrispondenti alla sua critica delle categorie economiche nell'economia politica classica e volgare. Egli analizzò il tipo capitalista di Stato, anche se perlopiù dal punto di vista della sua adeguatezza formale alla logica distintiva di accumulazione del capitale o la sua compatibilità con essa. Marx ed Engels hanno prodotto analisi storiche dello Stato (o di forme analoghe di dominio) entro modalità di produzione pre-capitaliste ma classiste e/o di società contemporanee al di fuori dell'Europa e degli Stati Uniti; hanno anche studiato lo sviluppo, la mutevole articolazione e la natura di classe di Stati specifici. Entrambi hanno condotto indagini congiunturali più specifiche dei diversi periodi politici e/o eventi significativi e hanno elaborato resoconti strategicamente orientati di situazioni concrete che avevano lo scopo di influenzare il dibattito politico nel movimento operaio. I loro studi si estendevano fino alle relazioni inter-statali, al colonialismo, all'equilibrio internazionale delle forze, alla politica di guerra e di pace, nonché alla genealogia di alcune categorie chiave dell'analisi politica.

La diversità degli approcci riflette in parte la necessità di semplificare la complessità del potere statale scegliendo diversi «punti di accesso» per scopi specifici, con il rischio però che il lavoro di Marx sullo Stato e sulla politica risulta frammentato, incompleto, ambiguo e incoerente. Come Antonio Gramsci (1891-1937) ha osservato più in generale relativamente all'opera di Marx e di Engels, questo lavoro rappresentava una ricerca incompiuta nella direzione dello sviluppo di un approccio materialista alla storia. Questo processo comportava la selezione di

elementi divenuti stabili e «permanenti», cioè che sono stati assunti come pensiero proprio, diverso e superiore al «materiale» precedentemente studiato e che ha servito di stimolo; solo questi elementi sono momenti essenziali del processo di sviluppo. Questa selezione può essere fatta per periodi più o meno lunghi, come risulta dall'intrinseco e non da notizie esterne (che pure possono essere utilizzate) e dà luogo a una serie di «scarti», cioè di dottrine e teorie parziali per le quali quel pensatore [Marx] può aver avuto, in certi momenti, una simpatia, fino ad averle accettate provvisoriamente ed essersene servito per il suo lavoro critico o di creazione storica e scientifica<sup>5</sup>.

Le osservazioni di Gramsci sollecitano la domanda: quali aspetti di questa serie eterogenea di analisi sullo Stato e sul potere statale sono

essenziali, quali invece contingenti, accidentali, scarti?

Detto ciò, non si può enucleare a partire dalle riflessioni di Marx una singola, basilare e generale teoria dello Stato o del potere statale per almeno due motivi. In primo luogo, dal punto di vista testuale, il materiale è eterogeneo, frammentato, ambiguo e incoerente. «Dal momento che gli scritti di Marx rimangono un riferimento chiave per lo sviluppo della teoria dello Stato, sarà necessario riconoscere che tutta una serie di posizioni è giustificabile a partire da questo canone intellettuale e che il canone in sé non consente di stabilire una gerarchia tra le teorie concorrenti»<sup>6</sup>. In secondo luogo, ancora più importante, non esiste uno «Stato in generale»<sup>7</sup> che potrebbe essere oggetto di una teoria generale trans-storica. Al più ci sarebbero alcuni principî teorico-classisti generali validi per tutte le società dominate dalle classi, a prescindere dal loro modo di produzione dominante o dall'articolazione più generale dei diversi modi di produzione e delle forme del lavoro sociale e privato. A questo proposito, Marx ha spesso osservato che lo Stato è un sistema di dominio politico che mette avanti gli interessi delle classi dominanti. Tuttavia, queste osservazioni erano principalmente descrittive (cioè pre-teoriche)<sup>8</sup> e focalizzate sul *contenuto* di classe del potere statale piuttosto che su specifiche *forme* di Stato considerate come una relazione sociale. È su quest'ultimo argomento che vertono i contributi teorici di Marx.

## *2. Tre teorie basilari dello Stato e del potere statale.*

In termini generali, tre letture fondamentali dello Stato possono essere rintracciate nelle analisi politiche, storiche e teoriche di Marx. Per certi aspetti esse si sovrappongono e sarebbero state riarticolate nella sua analisi conclusiva dello Stato attuale.

Alcune interpretazioni descrittive vedevano lo Stato come uno strumento del dominio di classe esercitato con successo variabile dalla classe o dalla frazione di classe economicamente dominante per mantenere il suo sfruttamento economico e il suo controllo politico. Questa tematica fu avanzata per la prima volta negli articoli di Marx per la «*Rheinische Zeitung*» nel 1842-1843, che contenevano una critica morale dell'uso del potere legale e amministrativo per promuovere gli interessi del ceto possidente o per difendere lo Stato stesso<sup>9</sup>. Ciò è stato ribadito nel

*Manifesto del partito comunista* con un'espressione divenuta celebre: «la storia di ogni società sinora esistita è la storia di lotte di classi» e, in questo contesto, si afferma che «il potere politico dello Stato moderno non è che un comitato, il quale amministra gli affari comuni di tutta quanta la classe borghese»<sup>10</sup>. Al di là del suo valore retorico in un momento in cui la rivoluzione sembrava fattibile, quest'affermazione aveva dato un senso all'allora limitato diritto di voto in Europa e in Nord America. La sua successiva estensione presso molti regimi capitalisti, estensione che mise all'ordine del giorno una via parlamentare al socialismo, non modificò le opinioni di Marx sul *contenuto di classe* del potere statale. Così, dagli anni quaranta fino alla fine della sua vita, egli formulò argomentazioni simili in molti articoli giornalistici e in studi di carattere storico, descrivendo le frazioni della classe dominante e le classi che controllavano direttamente o indirettamente l'apparato statale.

In altri resoconti storici, tuttavia, Marx descrisse lo Stato come un'autorità autonoma in grado di ottenere una significativa libertà di manovra qualora un equilibrio instabile delle forze di classe minacci di causare disordine<sup>11</sup>. L'attuale governo (o il suo successore) potrebbe quindi esercitare la sua autorità eccezionale per imporre l'ordine sociale o per perseguire i propri interessi in modo parassitario. Esempi di ciò sono il cesarismo, l'assolutismo e il bismarckismo. L'espressione più famosa di questo punto di vista è quella contenuta nell'analisi marxiana della Francia negli anni cinquanta e sessanta dell'Ottocento sotto Luigi Bonaparte (1808-1873). Questi organizzò un colpo di Stato nel 1851, in un momento di mancanza di equilibrio economico, politico e sociale, e sostituì la Seconda Repubblica con un impero che sembrava funzionare al di sopra delle principali classi in lotta. Nondimeno, sosteneva Marx, esso aveva una base di classe sicura nei contadini piccoli proprietari conservatori. Incapaci di organizzarsi come forza di classe efficace a se stante, questa massa rurale isolata rispose all'appello retorico dell'imperatore ai loro valori e alla memoria di Napoleone Bonaparte (1769-1821), anche se le sue politiche economiche tradivano i loro interessi a lungo termine<sup>12</sup>. Marx suggerì persino in un'occasione che Luigi Bonaparte, riconoscendo «l'avversione generale al suo governo»<sup>13</sup>, stava cercando di realizzare uno Stato pretoriano, in cui l'esercito, guidato dall'imperatore stesso, aveva cominciato a porsi contro la società intera<sup>14</sup>.

Entrambi gli approcci sono stati sviluppati in maniera unilaterale dai teorici marxisti. Alcuni considerano lo Stato come uno strumento passivo che può essere usato per far valere gli interessi di qualsiasi classe o frazione di classe lo controlli<sup>15</sup>. Altri hanno evidenziato la necessaria «relativa autonomia» dello Stato e dei suoi funzionari, che hanno bisogno di autonomia per servire meglio gli interessi economici e politici della classe dominante<sup>16</sup>. Altri ancora sostengono che la prima chiave di lettura vale per i periodi normali della lotta di classe, la seconda per i periodi «eccezionali» in cui la lotta di classe è a un punto morto o minaccia una catastrofe sociale<sup>17</sup>.

Una terza interpretazione dello Stato offre una cornice utile per collocare e relativizzare le altre due. Questa è stata sviluppata in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* e nella relativa *Introduzione* di Marx. Quest'interpretazione fondamentale, permanente e stabile, vede lo Stato come una forma alienata di organizzazione politica che si basa sulla separazione tra governanti e governati<sup>18</sup>. Questa separazione prende forme diverse in diversi modi di produzione classisti. Marx rielaborò quest'interpretazione per tutta la sua vita, scartando alcune argomentazioni, sviluppandone altre e presentandola in termini sempre più materialistici piuttosto che filosofici. Ciò è chiaramente ribadito nelle sue osservazioni sulla Comune di Parigi del 1871, intesa come forma radicalmente nuova di organizzazione politica che ha cercato di superare questa separazione tra governanti e governati. Nel secondo abbozzo de *La guerra civile in Francia* Marx affermava che il potere statale «è sempre stato il potere per il mantenimento dell'ordine, cioè dell'ordine sociale esistente, e, perciò, la subordinazione e lo sfruttamento della classe dei produttori da parte della classe degli sfruttatori»<sup>19</sup>. Detto ciò, nei suoi scritti sullo Stato moderno (o Stato borghese), Marx ha sottolineato che questa separazione ha assunto una forma nuova. Evgenij Pašukanis (1891-1937) definiva questo aspetto come il dominio impersonale di uno Stato costituzionale sovrano; in altre parole, la classe è assente in quanto esplicito principio organizzativo del tipo capitalistico di Stato perché la borghesia non detiene (e non ha bisogno di detenere) il monopolio legale del potere<sup>20</sup>. Dal punto di vista formale essa deve competere con le classi subordinate per il potere, ma nella sostanza, ovviamente, le cose sono molto diverse, dal momento che «dove lo sfruttamento prende la forma dello scambio, la dittatura potrebbe

assumere la forma della democrazia»<sup>21</sup>. Marx fondò questa possibilità sulla specifica «separazione nell'unità» del momento economico e di quello politico di sfruttamento e di dominio nel capitalismo. Quest'analisi divenne la base distintiva, permanente, stabile ed essenziale della sua disamina della specificità storica dello Stato capitalista. Ciò ci porta inoltre al di là della tendenza (o della tentazione), notata da Engels e che caratterizza le analisi storico-materialistiche dell'ideologia e di altre questioni, secondo cui «all'inizio viene sempre trascurata la forma per il contenuto»<sup>22</sup>. In breve, l'analisi della forma è la chiave di lettura dell'opera di Marx sullo Stato e sul potere statale fra gli anni quaranta e ottanta dell'Ottocento.

Nel 1843, dopo aver lasciato la «Rheinische Zeitung», Marx si mise a studiare la storia degli Stati e la loro relazione con lo sviluppo della società in Francia, Italia, Polonia, Inghilterra, Germania, Svezia e Stati Uniti; la Rivoluzione inglese e quella francese; testi correlati sulla teoria politica e costituzionale<sup>23</sup>. Questo studio intensivo è alla base della sua critica della dottrina dello Stato di Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e del suo successivo lavoro sulla formazione e sulla trasformazione dello Stato e del potere dello Stato. Contro Hegel, Marx sosteneva che l'emergente formazione sociale borghese era caratterizzata da una separazione istituzionale tra 1) la «sfera pubblica», con lo Stato al centro, in cui la politica è orientata verso l'interesse collettivo, e 2) la «società civile», in cui dominano la proprietà privata e l'interesse personale. Marx replicava all'affermazione di Hegel secondo cui lo Stato moderno avrebbe rappresentato gli interessi organici, comuni di tutti i membri della società, osservando che esso poteva rappresentare solo una comunità «illusoria» di interessi dietro a cui vi era un continuo antagonismo, un crasso materialismo e conflitti egoistici propri di una società basata sulla proprietà privata e sul lavoro salariato. Hegel non riconobbe che il mondo reale era contraddittorio e che ciò avrebbe minato i tentativi di assicurare l'unificazione politica e la coesione sociale. Per Marx, la vera emancipazione e una vera comunità di interessi richiedevano l'abolizione della proprietà privata. Egli affinò queste concezioni per oltre quarant'anni, senza tuttavia mai presentarle in un testo unico e compiuto.

Nel novembre del 1844, sulla scorta della sua critica della filosofia del diritto di Hegel, Marx abbozzò un *Piano di uno scritto sullo Stato*<sup>24</sup>. Riflettendo il suo lavoro dell'epoca, i temi qui toccati sarebbero stati: 1) la storia dell'origine dello Stato moderno, ossia la Rivoluzione francese; 2) la



proclamazione dei diritti dell'uomo e la costituzione dello Stato, includendo la libertà, l'uguaglianza, l'unità e la sovranità popolare; 3) lo Stato e la società civile (qui concepita come la società borghese basata sulla proprietà privata e sulle relazioni di mercato); 4) lo Stato rappresentativo costituzionale e lo Stato rappresentativo democratico; 5) la divisione tra potere legislativo ed esecutivo; 6) il potere legislativo, gli organi legislativi e le organizzazioni politiche; 7) la centralizzazione e la gerarchia del potere esecutivo, compresi l'amministrazione e il governo locale; 8) il potere giudiziario e la legge; 9) le nazioni e il popolo; 10) i partiti politici; 11) la lotta per abolire lo Stato e la società borghese. Anche se questo piano non venne mai realizzato, questi temi sono indagati in maniera coerente in tutti gli scritti di Marx sullo Stato. Marx nutrì sempre un grande interesse per la Rivoluzione francese e per gli insegnamenti che si potevano trarre dal successivo sviluppo dello Stato francese relativamente al ruolo del regime democratico borghese (e delle sue crisi) nello sviluppo economico e politico capitalista. Mentre l'Inghilterra era il suo modello per le prime fasi dello sviluppo industriale capitalistico (insieme agli Stati Uniti, che attirarono il suo interesse negli anni settanta e ottanta dell'Ottocento)<sup>25</sup>, la Francia rappresentò il principale punto di riferimento per la sua analisi del tipo capitalista di Stato.

Sebbene l'abbozzo di piano di Marx si aprisse con l'indagine della struttura istituzionale formale dello Stato moderno e delle sue implicazioni per le forme della lotta politica, egli accennava anche al fatto che questa lotta doveva essere intesa nei termini dell'articolazione del rapporto tra società borghese (civile) e Stato. Questo era un tema centrale della concezione materialistica della storia delineata ne *L'ideologia tedesca*. Qui Marx ed Engels mettevano in evidenza il ruolo delle istituzioni politiche e degli attori politici specializzati nella divisione sociale del lavoro; tuttavia, essi sostenevano anche che, storicamente, lo Stato aveva svolto un ruolo cruciale nell'assicurare le relazioni di proprietà e il dominio di classe<sup>26</sup>, così come nel mantenere la divisione fra lavoro manuale e intellettuale, il suo ruolo nella dominazione ideologica<sup>27</sup>.

Nel Libro terzo del *Capitale* così Marx riassunse questa preoccupazione relativa alla forma dello Stato:

[L]a specifica forma economica in cui il pluslavoro non pagato è succhiato ai produttori diretti, determina il rapporto di signoria e servitù, come è originato dalla produzione stessa e da parte sua reagisce su di essa in modo determinante. Ma su ciò si fonda l'intera configurazione della

comunità economica che sorge dai rapporti di produzione stessi, e con ciò insieme la sua specifica forma politica. È sempre il rapporto diretto tra i proprietari delle condizioni di produzione e i produttori diretti [...] in cui noi troviamo l'intimo arcano, il fondamento nascosto di tutta la costruzione sociale e quindi anche della forma politica del rapporto di sovranità e dipendenza, in breve, della forma specifica dello Stato in quel momento<sup>28</sup>.

Questa analisi «formale» della relazione di sovranità e di dipendenza nel modo di produzione capitalistico implica che i rapporti sociali di produzione modellano i rapporti sociali di dominio e di servitù. È da notare che Marx ha sostenuto che la *forma* politica dominante corrisponde alla *forma* economica prevalente. Questo non significa che le specifiche politiche statali possano essere dedotte direttamente a partire dalle condizioni economiche attuali. Pertanto, un ordine politico basato sullo Stato di diritto, sull'uguaglianza di fronte alla legge e su di uno Stato sovrano unificato «si adatta» naturalmente o «corrisponde a» un ordine economico basato sulla proprietà privata, sulla relazione salariale e sullo scambio orientato al profitto mediato dal mercato. Questo mette in evidenza l'«adeguatezza formale» della democrazia borghese rispetto a una modalità di produzione consolidata, orientata al profitto e mediata dal mercato. Solo nel contesto del modo di produzione capitalistico vi sono classi definite attraverso rapporti di produzione che non sono inquadrati entro forme istituzionali più ampie (come la famiglia, la parentela, i legami politici, la religione). Le forze di mercato possono quindi dominare. Il capitale può dunque sostenere con forza il suo diritto di gestire il processo lavorativo, di appropriarsi del surplus e di imporre contratti con altri capitali.

Si rintraccia qui un doppio livello di relazione. Nel *mercato del lavoro* troviamo «un vero Eden dei diritti innati dell'uomo. Quivi regnano solo Libertà, Eguaglianza, Proprietà e Bentham»<sup>29</sup>. Nel *processo lavorativo* troviamo invece lo sfruttamento economico e il dispotismo del capitale. Una simile dualità si realizza nello Stato costituzionale basato sul *rule of law*. Marx aveva messo in luce questo aspetto nel *Piano di uno scritto sullo Stato*, facendo riferimento alla «duplicazione di tutti gli elementi in entità civili ed entità statali»<sup>30</sup>. Quindi, da una parte, lo Stato costituzionale garantisce i diritti innati degli uomini indipendentemente dalla loro posizione di classe, diritti che presuppongono la fine dei privilegi feudali e di corpo; dall'altra, lo Stato difende gli interessi del capitale in generale quando questi sono minacciati e pretende di mantenere l'ordine in nome dell'interesse nazionale. In questo senso, i conflitti di classe possono essere

trasferiti dalla sfera economica alla sfera politica, ma, riflettendo la separazione istituzionale fra le due sfere, essi assumono forme diverse in ciascuna di esse. Ma su questo punto si tornerà fra poco.

Ci sono voluti molti secoli di lotta di classe politica prima che, «col costituirsi della grande industria e del mercato mondiale, la borghesia si [impadronisse] finalmente della potestà politica esclusiva nel moderno Stato rappresentativo»<sup>31</sup>. L'alienazione politica scomparirà solo quando la separazione tra società civile e Stato sarà abolita attraverso l'auto-organizzazione della società. Marx non si esprime chiaramente sul modo in cui ciò si sarebbe verificato fino al 1871, l'anno della Comune di Parigi. Scopri quindi che non si potevano usare forme esistenti di Stato (specialmente quelle di uno Stato concentrato, centralizzato e autoritario, come era lo Stato bonapartista) al fine dell'emancipazione, poiché queste erano forme di dominio. Nel secondo abbozzo de *La guerra civile in Francia* egli scrisse che la Comune aveva mostrato che «la classe operaia non può semplicemente impadronirsi della macchina dello Stato bell'e fatta e manovrarla per i propri scopi. Lo strumento politico del suo asservimento non può servire come strumento politico della sua emancipazione»<sup>32</sup>. Alla luce di ciò dichiarò quindi di aver finalmente scoperto la forma della dittatura del proletariato, ovverosia della forma eccezionale e transitoria di Stato che avrebbe condotto a una società senza classi e a una forma di autogoverno che avrebbe difeso gli interessi dell'intera comunità [*Gemeinwesen*]. Tuttavia, la sanguinosa repressione della Comune solo due mesi dopo mise fine a questo esperimento prima ancora che potessero essere tratte delle solide conclusioni politiche.

Queste osservazioni indicano che un'analisi formale non è «semplicemente formale» o superficiale: essa si concentra sulle «forme sociali» e sui loro effetti materiali – la forma fa la differenza! La società politica può senz'altro essere l'«espressione ufficiale della società civile»<sup>33</sup>, ma ne è un'espressione mediata e rifratta. La fondamentale (e fondamentalmente contraddittoria) «separazione nell'unità» del momento economico e di quello politico del dominio di classe significa che la sfera politica non riflette direttamente gli antagonismi presenti nella società civile. Così, oltre a riferirsi al mutare delle circostanze economiche, dei conflitti, delle contraddizioni e delle crisi, Marx ha considerato anche come le politiche, le linee di condotta e i regimi politici sono stati plasmati

dall'eterogeneità delle forme di Stato, dei regimi politici, dei discorsi politici, del mutevole equilibrio delle forze politiche e così via.

### 3. *Lo Stato come relazione sociale.*

Nel Libro primo del *Capitale* Marx osservò che il capitale non è una cosa ma «un rapporto sociale fra persone mediato da cose»<sup>34</sup>. Ciò implica che l'accumulazione del capitale dipende dalle lotte per assicurare questa relazione, così come dalle lotte che si verificano entro i suoi confini<sup>35</sup>. Marx avrebbe anche potuto affermare che lo Stato è una relazione sociale<sup>36</sup>, una relazione tra forze di classe mediate attraverso la strumentalità materiale di istituzioni e di poteri politico-giuridici. Ciò è implicito nel suo approccio nei confronti dello Stato. In entrambi i casi, Marx ha osservato la tendenza a fare delle relazioni sociali un feticcio – nella forma del feticismo delle merci e dell'eternizzazione delle leggi contingenti del movimento del capitale o nella forma della statolatria e della considerazione della costituzione borghese e dello Stato di diritto come caratteristiche permanenti delle società moderne. Egli ha sottoposto entrambe le tendenze a critiche feroci, enfatizzando la contingenza storica delle categorie economiche e politiche delle formazioni sociali capitalistiche, il loro radicamento nei rapporti sociali transitori di produzione e l'obiettivo proprio della lotta di classe di minare e rovesciare queste caratteristiche apparentemente durature della società contemporanea. È sempre possibile, per le lotte di classe e per altri conflitti sociali, uscire dai limiti tracciati e rifuggire i confini dei quadri istituzionali feticizzati<sup>37</sup>.

Pertanto, anche se il moderno Stato rappresentativo è formalmente adeguato, la sua natura intrinsecamente contraddittoria lo rende soggetto a destabilizzazioni o crisi qualora non si riesca a garantire un compromesso istituzionale di classe attraverso mezzi politici normali; questo perché, come ha scritto Marx ne *Le lotte di classe in Francia*, c'è una contraddizione fondamentale al fondo della costituzione democratica. Da un lato, attraverso il suffragio universale, concede il potere politico al proletariato, ai contadini e alla piccola borghesia (la cui schiavitù sociale è perpetuata dalla costituzione), ma, dall'altro, sostiene il potere sociale della borghesia garantendo i diritti di proprietà privata: «dalle une esige che non avanzino dall'emancipazione politica all'emancipazione sociale, dall'altra

che non retroceda dalla restaurazione sociale alla restaurazione politica»<sup>38</sup>. Ciò solleva l'importante questione di come gli antagonismi e i conflitti tra capitale, proprietari terrieri e lavoratori (e le altre classi, come i contadini) siano contenuti all'interno dell'unità politica formata dallo Stato. Una possibile risposta, date queste caratteristiche, è che la forma impersonale di dominio nelle formazioni sociali capitaliste dipende dalla separazione del potere economico da quello politico in termini sia di dinamiche istituzionali che di modalità di lotta di classe. Il dominio di classe può essere mantenuto a due condizioni: 1) che le lotte di classe di tipo economico siano confinate all'interno della logica di mercato (vertendo dunque sui salari, sulle ore lavorative, sulle condizioni di lavoro, sui prezzi) e che siano moderate o sospese se ciò minaccia l'accumulazione del capitale; 2) che le lotte di classe di tipo politico siano confinate nella logica della lotta per una maggioranza elettorale allo scopo di influenzare politiche rese legittime dall'(illusorio) interesse generale o nazionale dei cittadini dello Stato. Tuttavia, quando i lavoratori usano il loro potere economico per sfidare l'autorità politica (ad esempio attraverso lo sciopero generale) e/o i lavoratori usano il loro potere politico per sfidare i rapporti di mercato (ad esempio attraverso l'espropriazione dei diritti di proprietà senza compensazione), il dominio borghese di classe è fundamentalmente minacciato. Ciò potrebbe innescare un'aperta guerra di classe attraverso la quale le classi dominanti cercano di sospendere la costituzione democratica o di concentrare il potere in un esecutivo che sfugge al controllo democratico. Marx ha discusso di ciò in varie occasioni, ma soprattutto in relazione alla Francia.

*Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* è la più famosa fra queste analisi. In quest'opera egli ha analizzato la «specificità delle lotte politiche» sorte sul terreno dello Stato moderno. Non c'è una classe che sia rappresentata direttamente e senza ambiguità come tale sulla scena politica e Marx si impegna molto per decifrare le «basi di classe» e/o l'«importanza di classe» di diverse forze politiche, ad esempio delle fazioni politiche, dei partiti politici, dell'esercito, delle forze paramilitari, delle folle politiche, degli intellettuali, dei giornalisti e così via. Marx non considerava questi collegamenti come semplici o trasparenti ma, piuttosto, come profondamente problematici e altamente mediati. Diversi regimi hanno avuto effetti diversi sulla lotta di classe, privilegiando interessi differenti e

rendendo più facile (o più difficile) realizzare la stabilità economica, l'ordine politico e la coesione sociale.

Il colpo di Stato di Luigi Bonaparte avvenne quando la contraddizione fondamentale non fu più contenibile e fu necessaria un'azione decisiva per bloccare una potenziale coalizione maggioritaria del proletariato, dei contadini e della piccola borghesia. Il *coup d'État* di Bonaparte del 2 dicembre 1851 ha rappresentato uno sforzo opportunistico per prendere il potere che ha avuto successo a causa di una crescente crisi «politica» (solo vagamente radicata nella crisi economica) e di diffusi timori circa il collasso dell'ordine sociale in un periodo in cui le classi dominate erano politicamente paralizzate e/o inclini a sostenere un leader forte. Il colpo di Stato ha portato alla sospensione della costituzione democratica, alla sospensione temporanea del suffragio universale e alla realizzazione del dominio personale di Luigi Bonaparte. Esso ha prefigurato altri regimi eccezionali che hanno sospeso le democrazie borghesi liberali di fronte allo spostamento dell'equilibrio delle forze di classe verso classi subordinate che cercavano di passare dall'emancipazione politica a quella sociale o, più catastroficamente, in una situazione che minacciava «rovina comune delle classi in lotta»<sup>39</sup>. Luigi Bonaparte reintrodusse il suffragio universale e vinse un referendum plebiscitario nel 1852 per diventare imperatore. Quando il regime vide minata la sua legittimità, Bonaparte tentò di rinsaldare il suo potere rafforzando l'esercito. Tuttavia, questo minacciava gli interessi economici delle classi dominanti e, in breve tempo, il potere statale si ritrovò ancora più legato agli interessi capitalistici per via della crescita del debito pubblico; lo Stato bonapartista ebbe inoltre un ruolo chiave nella promozione dell'espansione economica e nell'impegno in avventure economiche all'estero.

Dato il suo approccio materialista alla storia, era difficile per Marx capire se il bonapartismo fosse una dittatura personale, una dittatura militare o burocratica oppure una dittatura di classe. In termini generali, la risposta di Marx fu che Luigi Bonaparte rappresentava retoricamente (se non materialmente) la più grande classe sociale della Francia dell'epoca: i contadini conservatori piccoli proprietari. Egli li ha rappresentati nei termini di una poetica demagogica propria del passato (le *idées napoléoniennes*, illusioni varie, il rilancio delle glorie di Napoleone) e attraverso concessioni materiali a basso costo, come ad esempio assicurando ai figli impieghi nell'apparato statale e, in particolare,



nell'esercito. Ma egli non li difese contro l'ulteriore parcellizzazione del loro appezzamento di terra, contro il debito ipotecario, gli oneri fiscali o le depredazioni speculative della moderna aristocrazia finanziaria<sup>40</sup>. Così, mentre la sua dittatura non era sospesa a mezz'aria era vincolata solo relativamente ai contadini piccoli proprietari conservatori che, a causa del loro isolamento rurale, delle loro relazioni familiari di produzione e della loro dipendenza dal capitale usuraio e dalle figure politiche locali, formano una classe alla stessa maniera in cui «un sacco di patate risulta dalle patate che sono in un sacco» e, pertanto, devono essere rappresentati da altri piuttosto che rappresentarsi da soli<sup>41</sup>. Un'altra classe di supporto era il sottoproletariato [*Lumpenproletariat*], composto da elementi declassati, intrinsecamente disorganizzati e che tendono a schierarsi con una parte o con l'altra a seconda del loro interesse e che quindi sono alleati inaffidabili. Nello stesso testo egli sosteneva che il proletariato deve abbandonare la «tradizione di tutte le generazioni scomparse», la «fede superstiziosa nel passato» e «tutta una sovrastruttura di impressioni, di illusioni, di particolari modi di pensare e di particolari concezioni della vita»<sup>42</sup>. Esso ha dovuto abbandonare la «poesia dal passato» e trovare nuove parole per esprimere i propri interessi di classe e per mobilitare altre forze per realizzare una nuova rivoluzione sociale<sup>43</sup>.

Marx ha anche analizzato o commentato in modo più o meno dettagliato molti aspetti della politica economica e sociale. Ha descritto come, di volta in volta, lo Stato spagnolo, portoghese, olandese, francese e inglese sia intervenuto con forza e prepotentemente per promuovere e accelerare la transizione dal modo di produzione feudale a quello capitalista. Egli notò come, alla fine del XVII secolo, «quei vari momenti vengono combinati sistematicamente in Inghilterra in sistema coloniale, sistema del debito pubblico, sistema tributario e protezionistico moderni»<sup>44</sup>. Queste osservazioni indicano anche come l'analisi dello Stato di Marx fosse correlata allo sviluppo del mercato mondiale. Marx ed Engels hanno scritto che «i rapporti fra nazioni diverse dipendono dalla misura in cui ciascuna di esse ha sviluppato le sue forze produttive, la divisione del lavoro e le relazioni interne»<sup>45</sup>. Pertanto, l'ordine internazionale non è la somma meccanica delle diverse nazioni, ma solitamente segue una gerarchia informale, con uno Stato dominante dominato da una particolare classe (nazionale). Nel 1849 Marx sosteneva ad esempio che «è l'Inghilterra che

domina il mercato mondiale e la borghesia domina l'Inghilterra»<sup>46</sup>. Ciò potrebbe anche essere collegato alle relazioni tra le grandi, medie e piccole potenze nell'ordine mondiale e al ruolo del denaro mondiale<sup>47</sup>.

Un altro esempio delle sue osservazioni relativamente alla politica economica riguarda le tasse, che «sono l'esistenza dello Stato, espressa in termini economici»<sup>48</sup>. Mentre questa è un'affermazione generale, gli Stati capitalisti hanno fatto delle tasse uno strumento specifico del dominio borghese. In breve, lo Stato costituzionale che accompagnava lo sviluppo capitalista trasformò il significato delle tasse, da tre punti di vista: 1) da pagamenti legati a incarichi circoscritti in modo preciso, esse diventarono contributi generali alle entrate del governo che potevano essere applicati liberamente a qualsiasi attività legittima; 2) da imposizioni straordinarie, irregolari e perlopiù a breve termine, diventarono imposte regolari riscaldate in maniera permanente; 3) da pagamenti che il monarca doveva assicurarsi attraverso una negoziazione, si trasformarono in pagamenti a tutti gli effetti obbligatori<sup>49</sup>. Il monopolio di Stato per quanto riguarda la tassazione ha alle spalle il suo monopolio costituzionalizzato della coercizione organizzata. Lo Stato moderno, «che attraverso le imposte è stato a poco a poco comperato dai detentori della proprietà privata, che attraverso il sistema del debito pubblico è caduto interamente nelle loro mani, e la cui esistenza ha finito col dipendere del tutto, nell'ascesa o nella caduta dei titoli di Stato in borsa, dal credito commerciale che gli assegnano i detentori della proprietà privata, i borghesi»<sup>50</sup>. Non stupisce quindi che le tasse, la moneta a corso forzoso, il credito statale e il debito pubblico fossero temi centrali del libro mai scritto sullo Stato – insieme alle classi «improduttive» impiegate dallo Stato o finanziate attraverso tasse e debiti<sup>51</sup>.

Altrove Marx ha proposto una famosa analisi dell'abrogazione delle Corn Laws e dello sviluppo della legislazione industriale; quest'ultima indagine ha fortemente influenzato la successiva teoria marxista dello Stato. Essa concerneva la legislazione relativa alla durata della giornata lavorativa e all'impiego di donne e bambini, entrambi aspetti che richiedevano l'intervento dello Stato nell'organizzazione del mercato del lavoro e delle condizioni di lavoro nell'interesse del capitale stesso, nonché delle famiglie della classe operaia. La competizione tra capitali (in un periodo in cui il plusvalore assoluto, piuttosto che quello relativo, era l'asse dominante della competizione) impediva al singolo capitalista di ridurre per primo le ore lavorative, di limitare il lavoro femminile e minorile e di migliorare le

condizioni di lavoro. Tuttavia, la concorrenza spietata causava una crescente mortalità infantile e degli adulti, il declino demografico e il calo della produttività, come riportavano gli ispettori di fabbrica e altri funzionari statali<sup>52</sup>. Così i sindacati, i «socialisti borghesi»<sup>53</sup>, i filantropi e i capitalisti progressisti (che potevano realizzare profitto attraverso il plusvalore relativo) si allearono per spingere lo Stato ad approvare una legislazione che andava contro la volontà di molti capitalisti individuali ma che andava comunque a vantaggio dei capitali più produttivi e che, alla fine, aumentò la competitività dell'industria manifatturiera inglese. Ciò illustrava quello che in seguito Engels avrebbe definito il ruolo dello Stato come il «capitalista collettivo ideale»<sup>54</sup>.

#### 4. Marx e la teoria dello Stato oggi.

Il lavoro marxiano sullo Stato è coerente con il suo approccio materialistico generale all'interpretazione della storia, riflettendo la tesi di Marx ed Engels secondo cui «noi conosciamo un'unica scienza, la scienza della storia»<sup>55</sup>. I metodi marxiani di ricerca e di esposizione della ricerca seguono generalmente quelli della sua critica dell'economia politica. Marx studiò con costanza la storia e i testi teorici pertinenti, facendo estratti e commenti, che aggiornava regolarmente. Nel presentare i suoi risultati egli formulò talvolta affermazioni generali di carattere trans-storico e teorico-classista in merito alla *funzione* dello Stato nell'assicurare il dominio di classe, a prescindere dalle forme prevalenti di sfruttamento economico. Ma il suo lavoro riguardava più specificatamente la *forma* dello Stato moderno. Egli si chiese se e (in tal caso) come, esso potesse essere concepito come adeguato alle formazioni sociali in cui prevale il modo di produzione capitalistico. La derivazione della forma e/o delle funzioni necessarie del tipo capitalista di Stato dalla forma di merce e dal rapporto del capitale ha rappresentato un'elaborazione teorica fondamentale negli anni settanta e ottanta nel Nord Europa<sup>56</sup>. Ma lo stesso Marx era più interessato a vedere come i tratti distintivi dello Stato moderno siano emersi storicamente, come le moderne relazioni statali e interstatali siano modellate dai cambiamenti nel mercato mondiale, come questi abbiano influenzato le forme e le poste del conflitto politico e come siano stati riprodotti nei discorsi e nelle pratiche sociali e attraverso di essi.

Le sue risposte mettevano in rilievo in che modo la separazione istituzionale della sfera economica e di quella politica nelle formazioni sociali capitalistiche crea un ampio margine per disgiunzioni tra le forme di sviluppo economico, politico-giuridico e di lotta ideologica. Ne *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, ad esempio, Marx ha studiato non solo le specifiche modalità di contestazione politica e di lotta, ma anche la semantica e la pragmatica del linguaggio politico. Questo può essere letto come un «contributo alla critica dell'economia politica semiotica» ma combinato da Marx, ovviamente, con l'analisi del «contenuto sociale della politica» messo in atto. Più in generale, egli sviluppò un ricco vocabolario per interpretare i rapporti di classe politici, come mostrato ad esempio dalle categorie di classe che si fa carico dello Stato, di classi di sostegno, di rappresentanti letterari, di partiti politici, di rilevanza di classe del discorso politico ecc. Questo lessico concettuale è politicamente specifico e non è riducibile ai problemi delle relazioni economiche di classe. La «base» economica (intesa in senso ampio) è rimasta la fonte ultima del condizionamento *sociale* o *materiale* delle lotte politiche. Ma la trasformazione sociale è necessariamente mediata dall'immaginario politico e dalla pratica politica. Questo spiega perché il proletariato deve sviluppare un proprio linguaggio politico nuovo per esprimere le sue aspirazioni a una nuova forma di politica e a una nuova organizzazione economica.

Questo problema è stato al centro del lavoro di Antonio Gramsci, in particolare nei suoi *Quaderni del carcere*. Gramsci si basò sulle opere pubblicate di Marx, Engels e Lenin, sulle storie della Rivoluzione francese e della Rivoluzione russa, sulla sua esperienza del fascismo in Italia e delle più generali crisi economiche, politiche e sociali che interessarono l'Europa e gli Stati Uniti tra le due guerre. In una nota che potrebbe rappresentare una buona sintesi delle idee dello stesso Marx sullo Stato moderno, Gramsci ha suggerito che lo Stato è «tutto il complesso di attività pratiche e teoriche con cui la classe dirigente giustifica e mantiene il suo dominio non solo ma riesce ad ottenere il consenso attivo dei governati»<sup>57</sup>. Egli enfatizzò soprattutto il fatto che, con l'entrata delle masse popolari in politica nel corso degli anni settanta dell'Ottocento, la politica divenne una lotta per l'egemonia nazional-popolare, con lo scopo di fare gli interessi della classe dominante nell'illusorio interesse generale della società<sup>58</sup>. Dove le lotte egemoniche non potevano assicurare il compromesso istituzionale di classe necessario per riconciliare la «contraddizione fondamentale» insita nella

costituzione democratica, le classi dominanti cercavano di garantire il loro potere con la forza, la frode e la corruzione, l'azione poliziesca e militare, oppure con un'aperta lotta di classe contro le classi subordinate<sup>59</sup>. Queste osservazioni riprendono e aggiornano le intuizioni e le analisi di Marx adattandole all'inizio del XX secolo. Queste devono essere ulteriormente riviste alla luce degli sviluppi successivi alla morte di Gramsci nel 1937 e, in particolare, alla luce dell'ulteriore integrazione del mercato mondiale, dello sviluppo di nuove forme di comunicazione e dell'ampliamento del margine di sorveglianza della vita di tutti i giorni.

Detto ciò, mentre le analisi più teoriche di Marx si concentravano sul tipo formalmente adeguato di Stato capitalista (lo Stato rappresentativo costituzionale), le sue analisi più storico-descrittive riconoscevano pienamente che non tutti gli Stati (anche in formazioni sociali capitalistiche consolidate) erano conformi a questa configurazione. In breve, non tutti gli Stati in società capitaliste erano tipi di Stato capitalista. Ciò avrebbe avuto a sua volta delle implicazioni per i libri mancanti sul commercio internazionale, sul mercato mondiale e sulla crisi. Il mercato mondiale era tanto il presupposto quanto il postulato dell'accumulazione del capitale. Questo sarebbe stato l'oggetto dell'ultimo libro, là dove «la produzione è posta come totalità così come ciascuno dei suoi momenti; in cui però nello stesso tempo tutte le contraddizioni si mettono in movimento»<sup>60</sup>. Inoltre, attraverso la loro «diversità eterogenea di forma», tipi storicamente specifici di Stato avrebbero trasformato e modificato le più generali «leggi di movimento» dei singoli capitali e del capitale sociale complessivo.

I dibattiti sullo Stato e sul potere statale non sono questioni puramente accademiche; errori nell'analisi teorica hanno conseguenze pratiche. Come lo stesso Marx sostenne nella sua *Critica al programma di Gotha*, errori nell'analisi dello «Stato odierno» sono legati a errori nella pratica politica<sup>61</sup>. Ancora più disastrose furono le letture sbagliate della congiuntura politica che vide l'ascesa del fascismo italiano e del nazismo tedesco<sup>62</sup>. Ne consegue che nessuno può permettersi di ignorare la specificità dell'apparato statale e del potere statale nel perseguimento di obiettivi politicamente mediati e/o condizionati. E qui si viene al punto: il lavoro per costruire una teoria a partire dalla critica marxiana del capitale, dello Stato come relazione sociale e del loro significato in specifiche congiunture storico-politiche richiede un ulteriore e serio impegno.

## Riferimenti bibliografici

- Althusser, L., *Lo Stato e i suoi apparati*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- Anderson, K. B., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and non-Western Nations*, Chicago University Press, Chicago 2010.
- Barrow, C. W., *The Marx Problem in Marxian State Theory*, in «Science & Society», 64, 2001, 1, pp. 87-118.
- Cleaver, H., *Reading Capital Politically*, University of Texas Press, Austin 1979.
- Draper, H., *Karl Marx's Theory of Revolution, I, State and Bureaucracy*, Monthly Review Press, New York, 1977.
- Draper, H. - Haberkern, E., *Karl Marx's Theory of Revolution, V, War and Revolution*, Monthly Review Press, New York 2005.
- Engels, F., *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Edizioni Rinascita, Roma 1951.
- Gerloff, W., *Die Öffentliche Finanzwissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1948, I.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975.
- Heinrich, M., «Capital» after MEGA: *Discontinuities, Interruptions and New Beginnings*, in «Crisis & Critique», 3, 2016, 3, pp. 93-138.
- Holloway, J., *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Intra Moenia, Napoli 2004.
- Holloway, J. - Picciotto, S. (a cura di), *State and Capital. A Marxist Debate*, Edward Arnold, London 1978.
- Hunt, R. N., *The Political Ideas of Marx and Engels*, Macmillan, London 1974, I.
- Jessop, B., *The Capitalist State. Marxist Theories and Methods*, Martin Robertson, Oxford 1982.
- Krätker, M., *Die Kritik der Staatsfinanzen*, Vsa Verlag, Hamburg 1987.
- Lebowitz, M. A., *Beyond Capital. Marx's Political Economy of the Working Class*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2003.
- Lenin, V. I., *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, Rinascita, Roma 1954.
- Maguire, J., *Marx's Theory of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.
- Marx, K., *Dibattiti sulla legge contro i furti della legna*, in *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 222-64.
- Marx, K., *Giustificazione di \*\*\**, corrispondente dalla Mosella, in *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 344-75.
- Marx, K., *Piano di uno scritto sullo Stato*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 658.
- Marx, K., *La critica moraleggiante e la morale criticante. Contributo alla storia della cultura tedesca. Contro Karl Heinzen*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 330-59.
- Marx, K., *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 41-146.
- Marx, K., *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 105-205.
- Marx, K., *La guerra civile in Francia. Indirizzo del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 275-324.
- Marx, K., [Secondo abbozzo de *La guerra civile in Francia*], in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 519-58.
- Marx, K., *The Rule of the Pretorians*, in *Marx Engels Collected Works*, Lawrence & Wishart, London 1986, 15, pp. 464-7.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.



- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K., *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica*, Editori Riuniti, Roma 1989.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Il movimento rivoluzionario*, in «Neue Rheinische Zeitung», 1° gennaio 1849, in *Marx Engels Opere*, VIII, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 211-3.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1844-1851*, *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1893-luglio 1895*, *Marx Engels Opere*, L, Editori Riuniti, Roma 1977.
- Marx, K. - Engels, F., *Prefazione all'edizione tedesca del 1872 del «Manifesto comunista»*, in Id., *Scritti 1871-1873*, Pantarei, Milano 2018, pp. 158-9.
- Miliband, R., *Marx and the State*, in «Socialist Register», 1965, pp. 278-96.
- Molnár, M., *Marx, Engels et la politique internationale*, Gallimard, Paris 1975.
- Moore, S. W., *The Critique of Capitalist Democracy. An Introduction to the Theory of the State in Marx, Engels, and Lenin*, Paine-Withman, New York 1957.
- Pashukanis, E. B., *Law and Marxism. A General Theory*, Ink Links, London 1978.
- Poulantzas, N., *Potere politico e classi sociali*, Editori Riuniti, Roma 1971.
- Poulantzas, N., *Fascismo e dittatura. La Terza Internazionale di fronte al fascismo*, Jaca Book, Milano 1971.
- Poulantzas, N., *Il potere nella società contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Thomas, P., *Alien Politics. Marxist State Theory Retrieved*, Routledge, London 1994.

<sup>1</sup> Sul piano in sei libri cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, I, p. 37; sul destino di questo piano si veda M. Heinrich, «Capital» after MEGA: Discontinuities, Interruptions and New Beginnings, in «Crisis & Critique», 3, 2016, 3, pp. 93-138.

<sup>2</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica cit.*, I, p. 27.

<sup>3</sup> Su questo libro mancante cfr. M. A. Lebowitz, *Beyond Capital. Marx's Political Economy of the Working Class*, Palgrave-Macmillan, Basingstoke 2003, pp. 27-50.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 66-75.

<sup>5</sup> A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, III, p. 1841.

<sup>6</sup> C. W. Barrow, *The Marx Problem in Marxian State Theory*, in «Science & Society», 64, 2001, I, p. 88.

<sup>7</sup> Cfr. le osservazioni nell'introduzione marxiana del 1857 secondo cui, «se non esiste una produzione in generale, non esiste nemmeno una produzione generale», Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica cit.*, I, p. 7.

<sup>8</sup> Sull'instabilità intrinseca della «teoria descrittiva» di Marx dello Stato (non completamente teorizzata), cfr. L. Althusser, *Lo Stato e i suoi apparati*, Editori Riuniti, Roma 1997.

<sup>9</sup> Si veda ad esempio K. Marx, *Dibattiti sulla legge contro i furti della legna*, in *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 222-64 e Id., *Giustificazione di \*\*\**, corrispondente dalla Mosella, *ibid.*, pp. 344-75.

<sup>10</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 486 e 488.

<sup>11</sup> Per un'analisi dettagliata dell'autonomizzazione secondo Marx cfr. H. Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, I, *State and Bureaucracy*, Monthly Review Press, New York 1977, pp. 311-590.

<sup>12</sup> Cfr. K. Marx, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*, in *Marx Engels Opere*, XI, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 105-205.

<sup>13</sup> Id., *The Rule of the Pretorians*, in *Marx Engels Collected Works*, 15, Lawrence & Wishart, London 1986, p. 466.

<sup>14</sup> Marx scriveva: «il dominio della nuda spada è affermato in termini incontrovertibili e Bonaparte vuole che la Francia capisca chiaramente che la regola imperiale non riposa sulla sua volontà ma su 600000 baionette [...]. Nel Secondo Impero è l'interesse dell'esercito stesso a dominare. L'esercito non deve più mantenere il dominio di una parte del popolo su un'altra parte del popolo. L'esercito deve mantenere il proprio dominio, personificato dalla propria dinastia, sul popolo francese in generale. [...] Esso rappresenta lo Stato in antagonismo alla società», *ibid.*, p. 465.

<sup>15</sup> Per alcune letture passate in tal senso cfr. V. I. Lenin, *Stato e rivoluzione. La dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, Rinascita, Roma 1954; S. W. Moore, *The Critique of Capitalist Democracy. An Introduction to the Theory of the State in Marx, Engels, and Lenin*, Paine-Withman, New York 1957. Si veda inoltre B. Jessop, *The Capitalist State. Marxist Theories and Methods*, Martin Robertson, Oxford 1982.

<sup>16</sup> Cfr. N. Poulantzas, *Potere politico e classi sociali*, Editori Riuniti, Roma 1971.

<sup>17</sup> Cfr. R. Miliband, *Marx and the State*, in «Socialist Register», 1965, pp. 278-96; R. N. Hunt, *The Political Ideas of Marx and Engels*, Macmillan, London 1974, I, pp. 121-30; J. Maguire, *Marx's Theory of Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 24-7.

<sup>18</sup> P. Thomas, *Alien Politics. Marxist State Theory Retrieved*, Routledge, London 1994, pp. 27-84.

<sup>19</sup> K. Marx, [Secondo abbozzo de *La guerra civile in Francia*], in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, p. 540.

<sup>20</sup> E. B. Pašukanis, *Law and Marxism. A General Theory*, Ink Links, London 1978, p. 185.

<sup>21</sup> Moore, *The Critique of Capitalist Democracy* cit., p. 59.

<sup>22</sup> Friedrich Engels a Franz Mehring, 14 luglio 1893, in *Marx Engels Opere*, L, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 111.

<sup>23</sup> Cfr. i «Kreuznacher Hefte» (1-5), contenuti in MEGA<sup>2</sup>, IV, 2, pp. 9-278.

<sup>24</sup> K. Marx, *Piano di uno scritto sullo Stato*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 658.

<sup>25</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo. Il processo di produzione del capitale*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 31-2.

<sup>26</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, cap. I.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 44-6.

<sup>28</sup> K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica. Libro terzo. Il processo complessivo della produzione capitalistica*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 902-3.

<sup>29</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 208.

<sup>30</sup> Id., *Piano di uno scritto sullo Stato* cit., p. 658.

- <sup>31</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 488.
- <sup>32</sup> K. Marx, [Secondo abbozzo de *La guerra civile in Francia*] cit., p. 539. La prima frase è ripetuta in Id., *La guerra civile in Francia*, in *Marx Engels Opere* cit., xxii, p. 293 e nella prefazione all'edizione tedesca del 1872 del *Manifesto del partito comunista*, cfr. K. Marx - F. Engels, *Scritti 1871-1873*, Pantarei, Milano 2018, p. 158.
- <sup>33</sup> Karl Marx a Pavel Vasil'evič Annenkov, 28 dicembre 1946, in *Marx Engels Opere*, xxxviii, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 459.
- <sup>34</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 828.
- <sup>35</sup> Per una lettura nei termini dell'azione di classe cfr. H. Cleaver, *Reading Capital Politically*, University of Texas Press, Austin 1979, pp. 57-80; cfr. anche Lebowitz, *Beyond Capital* cit., pp. 178-96.
- <sup>36</sup> Questa è una tesi di Nicos Poulantzas (1936-1979). Egli scrisse che, come il capitale, anche lo Stato non è una cosa o un soggetto razionale. Esso è piuttosto «un rapporto di forze o, più precisamente, la condensazione materiale di tale rapporto tra classi e conflitti di classe, nella misura in cui ciò si esprime nello Stato in forma necessariamente specifica», N. Poulantzas, *Il potere nella società contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 14.
- <sup>37</sup> John Holloway (1947) critica la riproduzione feticistica della relazione del capitale e del potere statale e sostiene che l'aperto rifiuto di lavorare all'interno di queste forme feticistiche può spezzare il dominio capitalista; cfr. J. Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere. Il significato della rivoluzione oggi*, Intra Moenia, Napoli 2004.
- <sup>38</sup> K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*, in *Marx Engels Opere*, x, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 76.
- <sup>39</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 486.
- <sup>40</sup> Cfr. le osservazioni di Marx ne *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* e *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*.
- <sup>41</sup> Marx, *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte* cit., p. 195.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, rispettivamente pp. 107, 110 e 132.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, p. 110.
- <sup>44</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 813-4.
- <sup>45</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 17.
- <sup>46</sup> Idd., *Il movimento rivoluzionario*, in «Neue Rheinische Zeitung», 1° gennaio 1849, in *Marx Engels Opere*, viii, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 213.
- <sup>47</sup> Sui diversi aspetti del lavoro di Marx su questi temi cfr. K. B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and non-Western Nations*, Chicago University Press, Chicago 2010; H. Draper - E. Haberkern, *Karl Marx's Theory of Revolution*, v, *War and Revolution*, Monthly Review Press, New York 2005; M. Krätke, *Die Kritik der Staatsfinanzen. Zur politischen Ökonomie des Steuerstaats*, Vsa Verlag, Hamburg 1987; M. Molnár, *Marx, Engels et la politique internationale*, Gallimard, Paris 1975.
- <sup>48</sup> K. Marx, *La critica moraleggiante e la morale criticante. Contributo alla storia della cultura tedesca. Contro Karl Heinzen*, in *Marx Engels Opere* cit., vi, p. 347.
- <sup>49</sup> Cfr. W. Gerloff, *Die Öffentliche Finanzwissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1948, I (*Allgemeiner Teil*), pp. 152-4.
- <sup>50</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 75-6.
- <sup>51</sup> Cfr. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 37. Altri argomenti dei libri pianificati erano la popolazione, l'emigrazione, le colonie (*ibid.*).
- <sup>52</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 313-41 e 527-50.

<sup>53</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., pp. 513-4.

<sup>54</sup> F. Engels, *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*, Edizioni Rinascita, Roma 1951, p. 99.

<sup>55</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 14.

<sup>56</sup> Il miglior esempio è lo *Staatsableitungsdebatte* tedesco. Per alcuni contributi chiave, cfr. J. Holloway - S. Picciotto (a cura di), *State and Capital. A Marxist Debate*, Edward Arnold, London 1978. Per un'ampia discussione critica cfr. Jessop, *Capitalist State* cit., pp. 78-141.

<sup>57</sup> Gramsci, *Quaderni del carcere* cit., p. 1765.

<sup>58</sup> Il capitolo su Feuerbach ne *L'ideologia tedesca*, rilevante per un'analisi dell'egemonia, fu pubblicato in russo nel 1924 e in tedesco nel 1926. Gramsci probabilmente non era a conoscenza della sua esistenza; nei *Quaderni* vi sono tuttavia molti riferimenti al *Il diciotto Brumaio di Luigi Bonaparte*.

<sup>59</sup> Cfr. Gramsci, *Quaderni del carcere* cit.

<sup>60</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 190.

<sup>61</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 42-6.

<sup>62</sup> Sulla questione cfr. N. Poulantzas, *Fascismo e dittatura. La Terza Internazionale di fronte al fascismo*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 35-67.

## 16. Globalizzazione

di Seongjin Jeong<sup>\*</sup>

### 1. *La globalizzazione secondo Marx.*

Nonostante la recessione dovuta alla crisi economica del 2008, è innegabile che la globalizzazione continui ad essere una delle tendenze centrali della legge della dinamica del capitalismo. Precisamente centocinquant'anni fa, Marx individuò nel mercato globale [*Weltmarkt*] il fenomeno che ora viene chiamato globalizzazione, benché non avesse usato questo termine, coniato un secolo dopo la sua morte. Comunque, quando ne *L'ideologia tedesca* – scritta insieme a Friedrich Engels (1820-1895) – Marx parlava del «commercio con nazioni straniere [...], le spedizioni degli avventurieri, la colonizzazione [...] l'allargamento dei mercati in mercato mondiale [...] una nuova fase dello sviluppo storico»<sup>1</sup>, si riferiva proprio all'odierna globalizzazione. Lo stesso concetto è stato riformulato nel *Manifesto del partito comunista*:

Il bisogno di sbocchi sempre più estesi per i suoi prodotti spinge la borghesia per tutto il globo terrestre. Dappertutto essa deve ficcarsi, dappertutto stabilirsi, dappertutto stringere relazioni. Sfruttando il mercato mondiale la borghesia ha reso cosmopolita la produzione e il consumo di tutti i paesi<sup>2</sup>.

Quella di «mercato mondiale» è una delle espressioni più usate dal giovane Marx, al pari di umanismo o alienazione. A dire il vero, per tutta la sua vita Marx fu un mondialista autentico, sebbene alcuni sostengano che il Marx più maturo assunse una posizione Stato-centrica o basata sul «modello della singola nazione», che prendeva le distanze dal proprio precedente approccio mondialista<sup>3</sup>. La seguente nota a piè di pagina contenuta nel Libro primo del *Capitale* sembra suffragare tale interpretazione:

Per concepire l'oggetto dell'indagine nella sua purezza, libero da circostanze secondarie perturbatrici, qui dobbiamo considerare tutto il mondo del commercio come una nazione e dobbiamo presupporre che la produzione capitalistica si sia stabilita dappertutto e si sia impadronita di tutti i rami dell'industria<sup>4</sup>.

Nondimeno, in questo capitolo si tenterà una lettura basata sulla testualità di alcuni lavori chiave di Marx per mostrare come egli abbia elaborato e sostenuto per tutta la sua vita la prospettiva mondialista caldeggiata in gioventù, prospettiva riassumibile nella tesi «mercato mondiale-crisi del mercato mondiale-rivoluzione mondiale».

A causa dell'accelerazione registrata dalla globalizzazione alla fine del XX secolo, il pensiero di Marx sul mercato mondiale è più significativo oggi di quanto non fosse alla sua epoca. Persino certa stampa *mainstream*, come l'«Economist», gli ha riconosciuto il merito di aver previsto con anticipo l'attuale globalizzazione<sup>5</sup>. Al contrario, molte delle teorie marxiste sull'economia mondiale nate sulla scia dell'opera di Marx si sono discostate da quest'ultimo, optando per vari tipi di teorie stadiali o stataliste, come quelle staliniste sul monopolio capitalistico di Stato<sup>6</sup>. Questo è avvenuto a caro prezzo: dopo gli anni novanta, infatti, tali teorie non sono state in grado di spiegare il fenomeno «nuovo» della globalizzazione, essendo totalmente prive di un adeguato armamentario concettuale. Riappropriarsi del pensiero originale di Marx sull'economia globale è vitale per la rinascita di un'alternativa di sinistra al capitalismo globale.

## *2. Il mercato mondiale e la dialettica del progresso.*

Al pari di altri pensatori precedenti d'epoca illuminista, Marx guardava con favore al mercato mondiale, vedendolo come manifestazione di un grande progresso storico. Ne *L'ideologia tedesca*, Marx ed Engels scrivono:

La grande industria [...] stabilì i mezzi di comunicazione e il mercato mondiale moderno [...]. Essa produsse per la prima volta la storia mondiale, in quanto fece dipendere dal mondo intero ogni nazione civilizzata, e in essa ciascun individuo, per la soddisfazione dei suoi bisogni, e in quanto annullò l'allora esistente carattere esclusivo delle singole nazioni<sup>7</sup>.

Nel *Manifesto del partito comunista*, Marx ed Engels riconoscono la natura progressista della borghesia nell'aver creato ed esteso il mercato mondiale:



Col rapido miglioramento di tutti gli strumenti di produzione, con le comunicazioni infinitamente agevolate, la borghesia trascina nella civiltà anche le nazioni più barbare [...]. L'isolamento e gli antagonismi nazionali dei popoli vanno via via scomparendo con lo sviluppo della borghesia, con la libertà di commercio, col mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e con le condizioni di vita ad essa rispondenti<sup>8</sup>.

In particolare, Marx era colpito dall'unificazione economica e culturale causata dall'estensione del mercato mondiale. Nei *Grundrisse*, sottolinea la «tendenza (civilizzatrice) a propagarsi» del mercato mondiale: «la tendenza a creare il mercato mondiale è data immediatamente nel concetto stesso di capitale [...]. Di qui l'enorme influenza civilizzatrice del capitale»<sup>9</sup>. Marx, inoltre, notava che il capitale aveva creato delle basi solide per una formazione sociale di livello più alto, il cui principio fondamentale era lo sviluppo universale degli individui affrancati da dipendenze personali o materiali. Fino alla fine degli anni cinquanta dell'Ottocento, Marx non solo era convinto che l'estensione del mercato mondiale avrebbe completamente distrutto le società non-capitaliste, ma credeva anche che ciò avrebbe avuto effetti positivi per le persone che vivevano in tali società.

L'enfasi di Marx sulla «enorme influenza civilizzatrice» del mercato mondiale sembra precorrere i discorsi che si fanno oggi sulla globalizzazione culturale. Rimasto affascinato dall'Esposizione universale di Londra del 1851, Marx sembrò credere che le culture del mondo sarebbe state rese omogenee e che i «barbari» sarebbero stati «civilizzati» dalla globalizzazione della cultura europea. Comunque, a differenza degli eurocentrici dei nostri giorni, Marx sospettava della «megalomania della borghesia» europea, ed era scettico rispetto ai suoi «inni di pace cosmopolitico-filantropico-commerciali»<sup>10</sup>. Marx criticava il fatto che l'Esposizione venisse usata dalla borghesia delle nazioni industrializzate per incoraggiare e celebrare lo sfruttamento e la dominazione delle comunità globali più deboli<sup>11</sup>. Nell'Esposizione universale, egli individuò l'essenza imperialistica della globalizzazione, nonché le basi del suo superamento dialettico [*Aufhebung*]:

Questa esposizione è una chiara testimonianza della forza concentrata della grande industria moderna, che ovunque abbatte le barriere nazionali e cancella a poco a poco le caratteristiche [...] di ogni singolo popolo [...]. La borghesia celebra la sua festa più grande nel momento in cui è imminente il crollo di tutto il suo splendore, crollo che le mostrerà, con evidenza mai vista, come le forze da essa create siano sfuggite al suo controllo<sup>12</sup>.

Marx diede credito alle intuizioni di Adam Smith (1723-1790) e David Ricardo (1772-1823) sul mercato mondiale, affermando che essi «sanno più della società come sarà che della società com'è. Sanno più del futuro che del presente»<sup>13</sup>. Si può dire precisamente la stessa cosa di Marx. Tuttavia, a differenza dei pensatori coevi e di quelli precedenti d'epoca illuminista che avevano plaudito incondizionatamente all'avanzata del mercato mondiale, Marx intravide la dialettica di quest'ultimo fin dall'inizio; non si lasciò mai incantare dal progressismo del mercato mondiale. Nel *Discorso sulla questione del libero scambio*, egli ne evidenzia le contraddizioni pur riconoscendo degli effetti positivi:

Designare col nome di fraternità universale lo sfruttamento giunto al suo stadio internazionale è un'idea che poteva avere origine solo in seno alla borghesia [...]. [Il libero scambio] dissolve le antiche nazionalità e spinge all'estremo l'antagonismo fra la borghesia e il proletariato. In una parola, il sistema della libertà di commercio affretta la rivoluzione sociale. È solamente in questo senso rivoluzionario, signori, che io voto in favore del libero scambio<sup>14</sup>.

In quel discorso, Marx definiva «rivoluzionaria» la distruzione dei vecchi regimi causata dall'estensione del sistema liberoscambista. Comunque, Marx riconosceva delle potenzialità positive o «rivoluzionarie» al mercato mondiale solo nella misura in cui esso avrebbe accelerato il proprio superamento tramite la «rivoluzione sociale». Solamente in questo senso era a favore del libero scambio e contrario al protezionismo. Nell'articolo *La dominazione britannica in India*, Marx interpretava il libero scambio in quanto «strumento inconscio della storia» per provocare la rivoluzione sociale<sup>15</sup>. In un altro articolo, *I risultati futuri della dominazione britannica in India*, egli scriveva che il libero scambio introdotto dall'Inghilterra in India aveva una «doppia missione»: «una distruttiva, l'altra rigeneratrice – demolire l'antica società asiatica, e gettare le basi della società occidentale in Asia»<sup>16</sup>. In una lettera a Engels, Marx definì «rivoluzionari[a]» la distruzione dell'industria indiana causata dall'industria inglese<sup>17</sup>.

Comunque, dopo la pubblicazione del Libro primo del *Capitale*, Marx raramente tornò sulla questione della «doppia missione», ovvero il potenziale rivoluzionario del mercato globale. Anzi, criticò aspramente le conseguenze dell'estensione del mercato globale alle zone non capitaliste. Nella terza stesura della lettera a Vera Zasulič (1851-1919) lo definì «vandalismo»: «riguardo alle Indie Orientali, per esempio, tutti sanno, a

parte Sir Henry Maine e altra gente della stessa risma, che là la soppressione della proprietà comune del suolo non è stata che un atto di vandalismo inglese, che non ha spinto il popolo indigeno avanti, ma indietro»<sup>18</sup>.

### 3. *Il mercato mondiale e la critica dell'economia politica.*

Negli anni quaranta dell'Ottocento, Marx pensava al mercato mondiale in termini filosofici. Tuttavia, dopo il decennio d'intenso studio dei classici dell'economia politica svolto negli anni cinquanta, Marx giunse a inquadrare il mercato mondiale all'interno del suo paradigma specifico: la «critica dell'economia politica». Egli fece proprio il concetto di mercato mondiale dei classici dell'economia politica e dei pensatori d'epoca illuminista. Per questi ultimi, il mercato mondiale era un fenomeno degno d'attenzione, ma familiare. Nei loro lavori, infatti, si parla spesso di scambi e flussi di capitale, di attraversamenti delle frontiere, di tecnologie legate alla navigazione e alla comunicazione che rendevano il mondo più piccolo. La spiegazione che Smith dà del commercio globale ne *La ricchezza delle nazioni*, per esempio, può senz'altro essere interpretata come una teoria della globalizzazione. Pure, a differenza di quanto non si racconti nella mitologia neoliberale, Smith sottolineò accuratamente gli evidenti squilibri di potere, le distruttive inefficienze economiche, nonché le crudeltà del commercio mondiale<sup>19</sup>. Rispetto a Smith, Ricardo era più vicino ai fanatici della globalizzazione del XXI secolo. Ricardo, infatti, pose l'accento esclusivamente sugli aspetti positivi del commercio estero, giustificandolo nella cornice della teoria del vantaggio competitivo. Dopo aver letto criticamente i classici dell'economia politica, Marx poté elaborare il suo progetto sulla critica dell'economia politica in sei libri, l'ultimo dei quali avrebbe dovuto toccare il tema del mercato mondiale. Nei *Grundrisse*, Marx scrive:

La divisione della materia deve essere fatta in modo da trattare [...]. Capitale, lavoro salariato, proprietà fondiaria [...] 3) Sintesi della società borghese nella forma dello Stato. Considerata in relazione a se stessa [...] 4) Rapporti internazionali della produzione. Divisione internazionale del lavoro. Scambio internazionale. Esportazioni e importazioni. Corso del cambio 5) Il mercato mondiale e le crisi [...]. Il mercato mondiale formerà la sezione finale [...] in cui però nello stesso tempo tutte le contraddizioni si mettono in movimento. Il mercato mondiale allora costituisce a sua volta, insieme, la premessa e il supporto del tutto. Le crisi rappresentano allora il

sintomo generale del superamento della premessa, e la spinta all'assunzione di una nuova forma storica [...]. Infine il mercato mondiale. Egemonia della società borghese sullo Stato. Le crisi. Dissoluzione del modo di produzione e della forma di società fondati sul valore di scambio<sup>20</sup>.

Nella prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, Marx ribadiva il suo progetto: «considero il sistema dell'economia borghese nell'ordine seguente: capitale, proprietà fondiaria, lavoro salariato; Stato, commercio estero, mercato mondiale»<sup>21</sup>. Secondo Marx, il mercato mondiale non è uguale a quello estero, perché «il mercato mondiale [...] non solo è il mercato interno in rapporto a tutti gli altri mercati esteri esistenti; ma nello stesso tempo è il mercato interno di tutti i mercati esteri come parti costitutive del mercato interno»<sup>22</sup>. Marx concepiva il mercato mondiale come un insieme distinto e di livello più alto, capace di sussumere al proprio interno le economie nazionali, le quali non formano un aggregato di economie nazionali distinte, essendo legate le une alle altre da investimenti e relazioni commerciali. Nel Libro primo del *Capitale*, Marx scrive: «diversamente accade sul mercato mondiale le cui parti integranti sono i singoli paesi [...] tutti i popoli vengono via via intricati nella rete del mercato mondiale e così si sviluppa in misura sempre crescente il carattere internazionale del regime capitalistico»<sup>23</sup>. Immaginare il capitalismo come un unico sistema globale era di cruciale importanza nel pensiero di Marx. Egli riteneva che la logica del capitale, sin dall'inizio, si dispiegasse su scala globale. Secondo lui, il mercato mondiale è sia il risultato sia il clima vitale del capitalismo. Detta altrimenti, il mercato mondiale non rappresenta solo «la base della produzione capitalistica durante la sua infanzia», ma costituisce altresì un suo «specifico prodotto». Insomma, il mercato mondiale è «la base principale e il clima vitale del modo capitalistico di produzione»<sup>24</sup>. Marx scrive che la «la creazione del mercato mondiale» è una delle «tre caratteristiche fondamentali della produzione capitalistica»<sup>25</sup>.

#### 4. *Il mercato mondiale e lo Stato.*

Nonostante la prospettiva globale sia stata, fin dall'inizio, di cruciale importanza nel suo pensiero, Marx non ha mai svincolato il mercato mondiale dallo Stato-nazione. Sotto quest'aspetto, c'è una differenza cruciale fra l'approccio di Marx e alcune recenti prese di posizione sulla

globalizzazione, come quella che Michael Hardt (1960) e Antonio Negri (1933) articolano nel loro *Impero*<sup>26</sup>. In Marx, lo Stato rimane sempre essenziale<sup>27</sup>. Ad esempio, perfino nel *Manifesto del partito comunista*, che s'interpreta come testo seminale per la prospettiva internazionalista di Marx ed Engels, il ruolo dello Stato nella creazione del mercato mondiale e il rilievo delle «lotte nazionali» contro il capitalismo globale sono molto enfatizzati: «la lotta del proletariato contro la borghesia è in un primo tempo lotta nazionale. È naturale che il proletariato di ciascun paese debba anzitutto sbrigarsela con la propria borghesia [...] centralizzando tutti i mezzi di produzione nelle mani dello Stato»<sup>28</sup>. Marx non pensava affatto alla creazione del mercato mondiale come se fosse un effetto secondario del libero mercato autoregolato; al contrario, vedeva il mercato mondiale come l'arena di una lotta a somma zero tra le nazioni, non come gioco a somma positiva o come realtà omogenea senza conflitti, e proprio questo gli veniva rimproverato dai sostenitori del libero scambio a lui coevi. Marx non accettò mai la versione cosmopolitica del mercato mondiale di Ricardo: «se i liberoscambisti non possono comprendere come un paese possa arricchirsi a spese di un altro, non dobbiamo stupircene; poiché questi stessi signori non vogliono neppure comprendere come all'interno di un paese una classe possa arricchirsi a spese di un'altra classe»<sup>29</sup>.

Secondo la critica dell'economia politica di Marx, i nodi del commercio estero e del mercato mondiale vanno considerati dopo lo Stato, il quale è la «sintesi di molte determinazioni» o la «ricca totalità di multiple determinazioni», per poter «salire dall'astratto al concreto»<sup>30</sup>. Lo Stato è essenziale, nel gioco di queste «molte determinazioni», perché media tra le tre categorie più astratte del capitale, della proprietà terriera e del lavoro salariato tramite le due categorie più concrete del commercio estero e del mercato mondiale. Marx riteneva che lo Stato-nazione e il sistema interstatale fossero condizioni necessarie per l'esistenza del mercato mondiale. Non si possono immaginare la formazione e l'espansione del mercato mondiale senza delle precondizioni extra-economiche e degli elementi come il diritto, le ideologie, la guerra, la diplomazia e così via<sup>31</sup>. Lo Stato-nazione svolgeva un ruolo chiave nell'assicurare le condizioni necessarie all'iniziale accumulazione di capitale tramite la conquista e lo sfruttamento delle colonie, lo sviluppo del commercio estero, la creazione di una moneta mondiale, la divisione globale del lavoro e via dicendo. Nella *Critica al programma di Gotha*, Marx osserva che «l'ambito dell'odierno

Stato nazionale [...] si trova politicamente nell'ambito del sistema degli Stati»; lo Stato assume, sì, una «variopinta differenza di forme», ma «si trova, a sua volta, economicamente “nell'ambito” del mercato mondiale»<sup>32</sup>. A differenza di alcuni recenti discorsi sulla globalizzazione che ipotizzano l'esistenza di un villaggio globale piatto<sup>33</sup>, nella concezione del capitalismo globale di Marx rimane centrale la contraddizione fra l'esistenza di un singolo mercato mondiale con «molti Stati» che si trovano conflittualmente al suo interno<sup>34</sup>.

### *5. Sviluppo diseguale e combinato su scala globale.*

In filigrana alla sua visione del mercato globale, si può osservare la rilettura critica che negli anni cinquanta dell'Ottocento Marx fece dei classici dell'economia politica. Soprattutto, Marx riconcettualizzò il mercato mondiale come il terreno dello sviluppo diseguale e combinato – per utilizzare un concetto elaborato in seguito da Lev Trockij (1879-1940)<sup>35</sup> – anziché come il mondo lineare formato dal movimento universale civilizzatore del capitale. Nell'evoluzione della sua prospettiva sul mercato mondiale fu particolarmente importante il fatto di aver assistito alle conseguenze che il capitale inglese aveva avuto sull'Irlanda. Nello *Schema di una relazione sulla questione irlandese per l'Associazione Operaia Tedesca di Cultura a Londra*, Marx sottolineava come l'oppressione, «a partire dal 1846, per quanto meno disumana nella forma, è nella sostanza distruttiva, e tale da non lasciare alternative all'infuori o della libera emancipazione dell'Irlanda dall'Inghilterra o della lotta per la vita o la morte». Questa conclusione si fondava sull'osservazione che «ogni volta che l'Irlanda si avviò al suo decollo industriale fu soffocata e riconvertita in paese esclusivamente agricolo»<sup>36</sup>. Se in precedenza aveva giudicato «rivoluzionaria» la distruzione dell'industria locale causata in India dal capitale britannico, ora Marx considerava «reazionaria» la distruzione dell'industria locale irlandese causata da quello stesso capitale britannico. Marx rinnegava così esplicitamente la sua idea riguardo la «doppia missione» della globalizzazione capitalista. Dapprima, aveva pensato che il libero scambio britannico avrebbe distrutto l'impalcatura della vecchia società, come in India, innescando lo sviluppo necessario per costruire una nuova società. Dopo, però, aveva ripudiato questa prospettiva, ammettendo



che distruggere una vecchia società non significa necessariamente gettare le basi per formarne una nuova. Anzi, Marx ora pensava che l'integrazione forzata di una vecchia società all'interno del capitalismo globale avrebbe voluto dire il suo completo asservimento e la sua decadenza. Di fatto, la vera «doppia missione» della globalizzazione capitalista consisteva nello smantellare le vecchie società e nell'impedire che si verificassero le condizioni per lo sviluppo di nuove società<sup>37</sup>.

Sulla base di queste nuove ipotesi teoriche, Marx concepì il movimento del capitale nella direzione del mercato mondiale come un processo di sviluppo diseguale e combinato su scala globale, anziché come un'espansione lineare geografica del capitalismo europeo. Nel Libro primo del *Capitale*, Marx formulò la «legge generale dell'accumulazione capitalista» su scala globale, caratterizzata dal dispiegarsi di differenti modi di sfruttamento:

L'industria meccanica, rovinando il loro prodotto di tipo artigianale, trasforma con la forza quei mercati in campi di produzione delle sue materie prime. Così le Indie Orientali vennero costrette a produrre cotone, lana, canapa, iuta, indaco, ecc. per la Gran Bretagna [...]. Si crea una nuova divisione internazionale del lavoro in corrispondenza alle sedi principali del sistema delle macchine, ed essa trasforma una parte del globo terrestre in campo di produzione prevalentemente agricolo per l'altra parte quale campo di produzione prevalentemente industriale [...]. La schiavitù velata degli operai salariati in Europa aveva bisogno del piedistallo della schiavitù pura e semplice nel nuovo mondo<sup>38</sup>.

Marx descrive il capitalismo globale come una divisione del lavoro internazionale gerarchicamente ordinata, con alcune zone del mondo subordinate ad altre. L'accumulazione, ribadiva Marx, generava costantemente una gerarchia nelle forme dello sfruttamento lavorativo all'interno del perfettamente integrato sistema coloniale britannico<sup>39</sup>. Nel Libro secondo del *Capitale*, Marx descrive il sostegno che uno sviluppo diseguale e combinato offre al mercato mondiale:

Entro il suo processo di circolazione, dove il capitale industriale [...] si incrocia con la circolazione di merci dei più differenti modi sociali di produzione [...]. Siano le merci il prodotto della produzione fondata sulla schiavitù, o di contadini (cinesi, ryots indiani) o di comunità (Indie orientali olandesi) o della produzione di Stato (come quella che, fondata sulla servitù della gleba, si presenta in epoche passate della storia russa), o di popolazioni semiselvagge di cacciatori, ecc. [...] come merci esse operano sul mercato [...]. È dunque il carattere onnilaterale della loro origine, l'esistenza del mercato come mercato mondiale che contrassegna il processo di circolazione del capitale industriale<sup>40</sup>.

In questa descrizione, Marx anticipa le caratteristiche delle attuali catene di valore globale, che connotano le multinazionali come Apple. In realtà, Marx si aspettava che l'espansione del mercato mondiale avrebbe portato a una «varietà di forme di capitalismo, ognuna con la propria logica, che coesistono nell'eterogenea economia globale»<sup>41</sup>, la quale è lungi dall'essere un'omogeneizzazione globale. Tutto questo non significa che Marx arrivò a sostenere il nazionalismo; al contrario, provò a spiegare lo sviluppo diseguale e combinato del capitalismo globale applicando su scala mondiale la sua teoria del lavoro socialmente necessario.

## 6. *Valore internazionale e sfruttamento.*

Ciò che distingue il giovane Marx dal Marx adulto, e che lo distingue anche dagli altri autori contemporanei, è che non solo egli ha concepito il mercato mondiale in senso dialettico, ma lo ha altresì teorizzato tramite l'applicazione scrupolosa delle categorie del valore. Sulla base di più di dieci anni d'intenso studio dei classici dell'economia politica, Marx riuscì a elaborare la sua teoria del lavoro socialmente necessario e a utilizzarla per render conto delle dinamiche contraddittorie del mercato mondiale. Nei *Grundrisse*, egli rompe con il modello ricardiano della teoria dei vantaggi comparati e ipotizzò che nel mercato mondiale si verificassero degli scambi fra quantità diseguali di lavoro: «due nazioni possono scambiare in base alla legge del profitto in modo da ottenere entrambe un profitto, ma una viene sempre avvantaggiata [...]. L'una può continuamente appropriarsi d'una parte del pluslavoro dell'altra, in cambio del quale non dà nulla; solamente, non nella stessa misura che nello scambio tra capitalista e operaio»<sup>42</sup>. In *Teorie sul plusvalore*, Marx scrisse che le categorie basilari del modo capitalistico di produzione, come il valore e il lavoro astratto, possono acquisire appieno il proprio significato solo sulla base del mercato mondiale. Secondo Marx, una merce ha un valore internazionale o mondiale sin da subito, valore che viene determinato dal tempo di lavoro mediamente necessario a livello internazionale: «ma è soltanto il commercio estero, lo sviluppo del mercato in mercato mondiale che trasforma il denaro in denaro mondiale e il lavoro astratto in lavoro sociale [...] la misura del valore, ad esempio del cotone, non è determinata dalle ore di lavoro in Inghilterra, ma dal tempo di lavoro mediamente necessario

sul mercato mondiale»<sup>43</sup>. Sempre in *Teorie sul plusvalore*, Marx ideò il concetto di sfruttamento internazionale o scambio internazionale disuguale, ossia lo scambio di quantità disuguali di lavoro fra nazioni diverse. Nonostante il valore di una merce sia determinato dal tempo di lavoro necessario, a livello internazionale, per produrla, la stessa merce che viene scambiata nel mercato mondiale richiede, ai paesi poveri, una maggiore quantità di tempo di lavoro di quanto non richieda ai paesi ricchi, che hanno una produttività più elevata. Il risultato sarà lo scambio di quantità disuguali di tempo di lavoro fra nazioni povere e nazioni ricche:

Say, nelle sue annotazioni al [libro di] Ricardo [...] fa un'unica osservazione giusta a proposito del commercio estero. Il profitto si può fare anche con la truffa, per cui l'uno guadagna ciò che l'altro perde. All'interno di un paese perdita e guadagno si compensano. Non così fra paesi differenti. E perfino secondo la teoria di Ricardo – cosa che Say non nota –, è possibile che tre giornate lavorative di un paese si scambino contro una giornata di un altro. La legge del valore qui subisce una modificazione essenziale [*wesentliche Modifikation*] [...] In questo caso il paese più ricco sfrutta quello più povero, perfino se quest'ultimo è avvantaggiato dallo scambio, come ha spiegato anche John Stuart Mill nelle sue *Some Unsettled Questions*<sup>44</sup>.

Nel Libro primo del *Capitale*, Marx notava che

la legge del valore viene modificata nella sua applicazione internazionale [...] dal fatto che sul mercato mondiale il lavoro nazionale più produttivo vale anche come lavoro più intenso tutte le volte che la nazione più produttiva non sia costretta dalla concorrenza ad abbassare il prezzo di vendita della sua merce al suo valore<sup>45</sup>.

Per «modificazione» della legge del valore, comunque, Marx non intende il suo annullamento, ma il suo pieno funzionamento sul mercato mondiale. In *Teorie sul plusvalore*, Marx sottintende che i prezzi di produzione si formino su scala globale, in base alla tendenza dei tassi di profitto a stabilizzarsi a livello internazionale: «il capitalista industriale ha di fronte a sé il mercato mondiale; egli quindi confronta e deve costantemente confrontare i suoi prezzi di costo [i prezzi di produzione] non solo con il prezzo del mercato locale, ma dell'intero mercato mondiale. Egli produce costantemente in considerazione di questo fatto»<sup>46</sup>. Nel Libro terzo del *Capitale*, Marx scrive anche che «il capitalista industriale ha continuamente davanti a sé il mercato mondiale, confronta e deve continuamente confrontare i suoi propri prezzi di costo con i prezzi di mercato non solo del suo paese ma del mondo intero»<sup>47</sup>. Marx pensava che le differenze nei tassi nazionali di profitto avessero bisogno del movimento

internazionale di capitali nazionali, dagli Stati con i tassi più bassi a quelli con i tassi più alti, per dar luogo a una tendenza alla stabilizzazione del tasso di profitto internazionale e quindi alla formazione di prezzi di produzione internazionali<sup>48</sup>. Marx lasciava anche intendere che il valore internazionale della merce – determinato dal tempo di lavoro socialmente necessario, a livello internazionale, per produrla – avesse la tendenza a trasformarsi nel prezzo di produzione internazionale, per via della stabilizzazione tendenziale dei tassi di profitto internazionali, secondo il progresso della globalizzazione capitalistica<sup>49</sup>. Inoltre, Marx chiariva che la formazione del valore internazionale e del prezzo di produzione si accompagnavano al trasferimento di un surplus di valore dai capitali con minore produttività e minore organizzazione (che si trovavano per lo più nei paesi poveri) ai capitali con produttività e organizzazione maggiori (che si trovavano, in soprattutto, nei paesi ricchi). La conseguenza è un accrescimento delle disuguaglianze globali fra paesi ricchi e paesi poveri<sup>50</sup>. Dovrebbe essere chiaro, adesso, perché Marx considerasse (nella nota al Libro primo del *Capitale* citata all'inizio del capitolo) tutto il mondo della produzione capitalistica come una nazione. Marx prendeva come unità d'analisi l'insieme integrato del capitalismo globale, non la serie di singoli capitalismi nazionali, e la sua teoria del lavoro socialmente necessario è stata formulata di conseguenza.

### 7. *La crisi del mercato mondiale.*

Marx ha sempre visto la globalizzazione del capitalismo come un processo pieno di contraddizioni, destinato a sfociare, alla fine, in una crisi globale. Nel *Manifesto del partito comunista*, Marx ed Engels sottolineavano chiaramente che l'effetto della globalizzazione del capitalismo non è altro che la crisi globale:

[L]e crisi commerciali, che, nella loro ricorrenza periodica, mettono sempre più minacciosamente in questione l'esistenza dell'intera società borghese [...]. La borghesia riesce a superare le crisi [...] da un lato, imponendo la distruzione massiccia di forze produttive; dall'altro, conquistando nuovi mercati e sfruttando più intensamente i mercati già esistenti<sup>51</sup>.

Nei *Grundrisse*, l'idea della crisi del mercato mondiale è centrale fin dall'inizio. Nel frammento su *Bastiat e Carey*, Marx osservava che le

disarmonie del mercato mondiale non sono altro che l'insieme delle disarmonie locali e delle relazioni astratte al massimo grado. Marx sottolineava che le relazioni disarmoniche nella società borghese si mostrano sul mercato mondiale nella loro forma più sviluppata, giacché il mercato mondiale è il terreno dove le contraddizioni del capitalismo si manifestano nella loro massima portata:

[T]utti i rapporti che per lui [Carey] sono armonici nell'ambito di determinati confini nazionali [...] gli diventano disarmonici quando si presentano nella loro forma più sviluppata – nella forma del mercato mondiale [...] queste disarmonie a livello di mercato mondiale non sono altro che le ultime espressioni adeguate delle disarmonie che nelle categorie economiche si sono fissate come rapporti astratti, o che hanno un'esistenza locale in un ambito ristrettissimo<sup>52</sup>.

In un passaggio inserito nell'edizione francese del Libro primo del *Capitale*, pubblicato nel 1872-1875, Marx evidenziava la strettissima connessione che unisce il mercato mondiale, il ciclo industriale e la crisi:

[È] solo a partire dall'epoca in cui il commercio estero cominciò a superare in importanza il commercio interno, in cui il mercato mondiale riuscì ad annettersi in successione le vaste terre del nuovo mondo in Asia e in Australia, e in cui infine le nazioni industriali rivali furono abbastanza numerose: è solo a partire da allora che si hanno dei ricorrenti cicli che si autoriproducono, le cui fasi durano anni, e che hanno sempre come epilogo una crisi generale, che è la fine di un ciclo e l'inizio di un altro<sup>53</sup>.

Nel Libro primo del *Capitale* sottolineava che dietro alle crisi cicliche del mercato mondiale c'era la peculiare elasticità del sistema dei macchinari e delle fabbriche capitalistiche

appena la stessa base tecnica della fabbrica, il macchinario, viene a sua volta prodotto a macchina [...] questo sistema acquista una elasticità, una improvvisa capacità di espansione a grandi balzi che trova limiti solo nella materia prima e nel mercato di smercio [...]. La enorme capacità che il sistema della fabbrica di espandersi a balzi e la sua dipendenza dal mercato mondiale, generano di necessità [...] una serie di periodi di vitalità media, prosperità, sovrapproduzione, crisi e stagnazione<sup>54</sup>.

In *Teorie sul plusvalore*, Marx faceva notare che

nelle crisi del mercato mondiale le contraddizioni e le antitesi della produzione borghese vengono ad esplosione [...] il fenomeno più complicato della produzione capitalistica – la crisi del mercato mondiale [...] Le crisi del mercato mondiale devono essere concepite come la concentrazione reale e la compensazione violenta di tutte le contraddizioni dell'economia borghese<sup>55</sup>.

Nel Libro terzo del *Capitale* Marx prendeva la crisi del 1857 come esempio per eccellenza di crisi del mercato mondiale, anticipando così gli aspetti principali della crisi dell'economia mondiale del 2008:

Nel 1857 la crisi scoppiò negli Stati Uniti. Ne seguì un deflusso dell'oro dall'Inghilterra verso l'America. Ma non appena il processo inflazionistico fu cessato in America, la crisi scoppiava in Inghilterra e l'oro defluiva dall'America verso l'Inghilterra [...]. In periodi di crisi generale tutte le nazioni hanno, o per lo meno quelle commercialmente sviluppate, la bilancia dei pagamenti sfavorevole e sempre una dopo l'altra, come un fuoco di fila, non appena giunge il suo turno di pagamento. Una volta che la crisi si è iniziata, ad es. in Inghilterra, i termini di questi pagamenti si susseguono a brevissima distanza l'uno dall'altro. Si vede allora che tutte queste nazioni hanno contemporaneamente importato ed esportato in quantità eccessiva (ossia prodotto e commerciato in eccedenza), di modo che per ognuna di esse i prezzi erano esageratamente elevati ed il credito aveva avuto un'espansione troppo forte<sup>56</sup>.

Secondo Marx, comunque, il mercato mondiale non era solo la causa delle crisi, ma anche il loro rimedio. Nei *Grundrisse*, Marx enfatizzava come l'espansione del mercato mondiale, sostenuta dalle innovazioni nei trasporti, accelerasse la circolazione e la valorizzazione del capitale grazie all'«annullamento dello spazio per mezzo del tempo»<sup>57</sup>. Nel Libro terzo del *Capitale*, Marx ribadiva altresì che il mercato mondiale rappresentava una forza controbilanciante rispetto alla caduta tendenziale del saggio di profitto:

Il commercio estero, in quanto fa diminuire di prezzo sia gli elementi del capitale costante che i mezzi di sussistenza necessari nei quali si converte il capitale variabile, tende ad accrescere il saggio del profitto, aumentando il saggio del plusvalore e diminuendo il valore del capitale costante. [...] Per quanto d'altro lato riguarda i capitali investiti nelle colonie ecc., essi possono offrire un saggio del profitto superiore sia perché di regola il saggio del profitto è più elevato in questi paesi a causa dell'insufficiente sviluppo della produzione, sia perché con l'impiego degli schiavi e dei servitori indigeni ecc. il lavoro viene sfruttato più intensamente<sup>58</sup>.

Secondo Marx, l'espansione del mercato mondiale perseguita dal capitale e dallo Stato non è la causa della crisi, ma una forza controbilanciante per arginarla. In questo senso, la regolamentazione della globalizzazione<sup>59</sup> non può porsi come misura efficace per fronteggiare la crisi. D'altronde, neanche la sfrenata rincorsa alla globalizzazione perorata dai neoliberali può funzionare, servendo solo a posticipare, temporaneamente, la resa dei conti, e creando le condizioni per l'esplosione di una crisi ancora più grande in futuro, dal momento che le contraddizioni dell'accumulazione di capitale su scala globale vengono esasperate.



## 8. Dal mercato mondiale alla rivoluzione mondiale.

La rivoluzione mondiale è una conseguenza politica necessaria della prospettiva globalista di Marx. Per Marx, che concepiva le leggi del movimento del capitalismo su scala mondiale, era naturale immaginare che la rivoluzione anticapitalista dovesse attuarsi sulla stessa scala. L'idea del «socialismo in un solo paese» è estranea a Marx. Com'è scritto ne *L'ideologia tedesca*:

[I]l comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in «una volta» e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo implica [...]. Il proletariato può dunque esistere soltanto sul piano della storia universale, così come il comunismo, che è la sua azione, non può affatto esistere se non come esistenza «storica universale»<sup>60</sup>.

Marx fonda la prospettiva di una rivoluzione comunista che abbia successo sull'esistenza di un'economia mondiale integrata. A suo avviso, il capitalismo globale poteva essere trasceso solo dall'azione storicamente ancorata delle sue vittime, ossia il proletariato e le classi sue alleate<sup>61</sup>. Nel saggio *A proposito del libro di Friedrich List «Il Sistema nazionale dell'economia politica»*, Marx osservava che i lavoratori non hanno nazionalità: «la nazionalità dell'operaio non è francese, né inglese, né tedesca, è il lavoro, la libera schiavitù, il mercimonio di sé. Il suo governo non è francese, né inglese, né tedesco, è il capitale. La sua aria nativa non è l'aria francese, o tedesca, o inglese, è l'aria di fabbrica»<sup>62</sup>.

Marx intravide molte delle caratteristiche che oggi, con l'attuale globalizzazione, appaiono pienamente sviluppate. Egli, tuttavia, era lontanissimo dal cosmopolitismo ingenuo, che interpreta la crescita del mercato mondiale come processo puramente economico. Si ricordi che Marx pose lo Stato come categoria di partenza nella seconda metà del suo progetto di sei libri dedicati alla critica dell'economia politica. Marx ha sempre prestato molta attenzione all'interazione sistematica fra Stato e mercato mondiale, e non pensava che la creazione e l'estensione del mercato mondiale fossero possibili senza l'aiuto della mano visibile dello Stato, né ha mai ipotizzato che l'esito ultimo della globalizzazione fosse la fine della sovranità o il superamento dello Stato-nazione a favore di un'economia globale transnazionale. La sua prospettiva globale non ha niente a che fare con la cosiddetta globalballa [*globaloney*] o con

l'iperglobalismo. Marx ha sempre analizzato il mercato mondiale dialetticamente, concentrandosi sulle sue contraddizioni e sul suo superamento finale. Di contro, senza appoggiarsi sugli aspetti del pensiero di Marx relativi al mercato mondiale (come la tesi sullo sviluppo diseguale e combinato, la teoria del valore internazionale e la crisi del mercato mondiale), le esistenti teorie marxiste sull'economia mondiale hanno oscillato, in modo non dialettico, tra due opposte concezioni: lo statalismo e il transnazionalismo<sup>63</sup>. In una situazione del genere, rilanciare il pensiero di Marx sull'economia mondiale è necessario per qualsivoglia progetto progressista che ambisca a comprendere e trascendere il capitalismo globale.

### Riferimenti bibliografici

- Bonefeld, W., *The Spectre of Globalization. On the Form and Content of the World Market*, in *The Politics of Change. Globalization, Ideology and Critique*, a cura di W. Bonefeld e K. Psychopedi, Palgrave, Basingstoke 2000, pp. 31-68.
- Callinicos, A., *Imperialism and Global Political Economy*, Polity Press, Cambridge 2009.
- Carchedi, G., *Frontiers of Political Economy*, Verso, London 1991.
- Desai, R., *Marx and Engels' Geopolitical Economy*, in *Marxism. With and Beyond Marx*, a cura di A. Kumar e B. Chatterjee, Routledge, New York 2014, pp. 71-91.
- Friedman, T. L., *Il mondo è piatto. Breve storia del ventesimo secolo*, Mondadori, Milano 2007.
- Grossmann, H., *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System*, Pluto Press, London 1992.
- Grossmann, H., *Il crollo del capitalismo. La legge dell'accumulazione e del crollo del sistema capitalista*, Mimesis, Milano 2010.
- Hardt, M. - Negri, A., *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.
- Jeong, S., *Marx's Crisis Theory as a Theory of World Market Crisis*, in *Beitrage zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 2013*, Argument, Hamburg 2014, pp. 37-77.
- Jessop, B., *World Market, World State, World Society. Marxian Insights and Scientific Realist Interrogations*, in *Scientific Realism and International Relations*, a cura di J. Joseph e C. Wight, Palgrave, New York 2010, pp. 186-202.
- Kozlov, G. A. (a cura di), *Political Economy. Capitalism*, Progress Publishers, Moskva 1977.
- Marx, K., *A proposito del libro di Friedrich List «Da nationale System der politischen Oekonomie»*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 584-614.
- Marx, K., *Discorso del dr. Marx sul dazio protettivo, il libero scambio e la classe operaia*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 305-8.
- Marx, K., *Discorso sulla questione del libero scambio*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 469-82.
- Marx, K., *Rassegna maggio-ottobre (1850)*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 501-46.
- Marx, K., *Bastiat e Carey*, in *Marx Engels Opere*, XXIX, Editori Riuniti, Roma 1986, pp. 3-8.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore II*, *Marx Engels Opere*, XXXV, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore III*, *Marx Engels Opere*, XXXVI, Editori Riuniti, Roma 1979.

- Marx, K., *Lettera di Karl Marx a Friedrich Engels*, 24 gennaio 1852, in *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 12-3.
- Marx, K., *Lettera di Karl Marx a Friedrich Engels*, 14 giugno 1853, in *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 279-84.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, in K. Marx - F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, pp. 953-75.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1968.
- Marx, K., *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1968.
- Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1968.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969.
- Marx, K., *La dominazione britannica in India*, in K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 70-8.
- Marx, K., *I risultati futuri della dominazione britannica in India*, in K. Marx - F. Engels, *India Cina Russia*, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 111-8.
- Marx, K., *Progetti preliminari della lettera a Vera Zasulič*, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1880-1883*, Lotta Comunista, Milano 2008, pp. 381-400.
- Marx, K., *Schema di una relazione sulla questione irlandese per l'Associazione Operaia Tedesca di Cultura a Londra*, in K. Marx - F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Pantarei, Milano 2018, pp. 183-97.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 486-518.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975.
- Mohri, K., *Marx and Underdevelopment*, in «Monthly Review», 30, 1979, 11, pp. 32-42.
- Musto, M., *Introduzione*, in Prima Internazionale, *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di Id., Donzelli, Roma 2014.
- Muthu, S., *Adam Smith's Critique of International Trading Companies: Theorizing «Globalization» in the Age of Enlightenment*, in «Political Theory», 362, 2008, pp. 185-212.
- Panitch, L. - Gindin, S., *The Making of Global Capitalism. The Political Economy of American Empire*, Verso, London 2012.
- Pradella, L., *Marx and the Global South: Connecting History and Value Theory*, in «Sociology», 51, 2017, pp. 146-61.
- Reconsidering Marx: Second Time, Farce*, in «The Economist», 427, 2018, 9090, pp. 79-80.
- Robinson, W., *Debate on the New Global Capitalism: Transnational Capitalist Class, Transnational State Apparatus, and Global Crisis*, in «International Critical Thought», 7, 2017, 2, pp. 171-89.
- Sekine, T., *An Essay on Uno's Dialectic of Capital*, in K. Uno, *Principles of Political Economy. Theory of a Purely Capitalist Society*, Harvester Press-Humanities, Sussex-New Jersey 1980, pp. 127-68.
- Stiglitz, J. E., *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino 2006.
- Trockij, L. D., *Storia della rivoluzione russa*, Sugar, Milano 1964.
- Young, P., *Globalization and the Great Exhibition. The Victorian New World Order*, Palgrave, New York 2009.

\* Questo saggio è pubblicato con il sostegno del ministero dell'Istruzione della Repubblica coreana e della Fondazione nazionale per la ricerca della Corea (NRF-2018S1A3A2075204). Chi

scrive è grato a Marcello Musto e Greg Sharzer per i loro commenti e suggerimenti.

<sup>1</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 44, 46.

<sup>2</sup> Idd., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 489.

<sup>3</sup> I discepoli di Kozo Uno (1897-1977) hanno letto il *Capitale* di Marx come «teoria di una società puramente capitalistica», prescindendo tanto dallo Stato quanto dal commercio estero e dal mercato globale. Cfr. T. Sekine, *An Essay on Uno's Dialectic of «Capital»*, in K. Uno, *Principles of Political Economy. Theory of a Purely Capitalist Society*, Harvester Press-Humanities, Sussex-New Jersey 1980, p. 153.

<sup>4</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1968, p. 637, nota 21a.

<sup>5</sup> Cf. *Reconsidering Marx: Second Time, Farce*, in «The Economist», 427, 2018, 9090, pp. 79-80.

<sup>6</sup> Si veda A. Kozlov (a cura di), *Political Economy. Capitalism*, Progress Publishers, Moskva 1977, pp. 395-420.

<sup>7</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 50.

<sup>8</sup> Idd., *Manifesto del partito comunista* cit., pp. 490 e 503.

<sup>9</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, II, pp. 9-12.

<sup>10</sup> Lettera di Karl Marx a Friedrich Engels, 24 gennaio 1852, in *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 13.

<sup>11</sup> Per una discussione più approfondita su Marx e l'Esposizione universale si veda P. Young, *Globalization and the Great Exhibition. The Victorian New World Order*, Palgrave, New York 2009, pp. 89-93.

<sup>12</sup> K. Marx, *Rassegna maggio-ottobre (1850)*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, p. 512.

<sup>13</sup> Id., *Discorso del dr. Marx sul dazio protettivo, il libero scambio e la classe operaia*, in *Marx Engels Opere* cit., VI, p. 307.

<sup>14</sup> Id., *Discorso sulla questione del libero scambio*, *ibid.*, pp. 481-2.

<sup>15</sup> Id., *La dominazione britannica in India*, in K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 77.

<sup>16</sup> Id., *I risultati futuri della dominazione britannica in India*, *ibid.*, p. 112.

<sup>17</sup> Lettera di Karl Marx a Friedrich Engels, 14 giugno 1853, in *Marx Engels Opere* cit., XXXIX, p. 282.

<sup>18</sup> K. Marx, *Progetti preliminari della lettera di Marx a Vera Zasulič*, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1880-1883*, Lotta Comunista, Milano 2008, p. 396.

<sup>19</sup> Per un approfondimento della prospettiva di Smith sulla globalizzazione cfr. S. Muthu, *Adam Smith's Critique of International Trading Companies: Theorizing «Globalization» in the Age of Enlightenment*, in «Political Theory», 362, 2008, pp. 185-212.

<sup>20</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, pp. 36-7, 190, 241.

<sup>21</sup> Id., *Per la critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 3.

<sup>22</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 263.

<sup>23</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 614, 825.

<sup>24</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1968, I, pp. 289, 146-7.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 320.

<sup>26</sup> M. Hardt - A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002.

<sup>27</sup> Cfr. W. Bonefeld, *The Spectre of Globalization. On the Form and Content of the World Market*, in *The Politics of Change. Globalization, Ideology and Critique*, a cura di W. Bonefeld e K.

Psychopedi, Palgrave, Basingstoke 2000, pp. 31-68; R. Desai, *Marx and Engels' Geopolitical Economy*, in *Marxism. With and Beyond Marx*, a cura di A. Kumar e B. Chatterjee, Routledge, New York 2014, pp. 71-91.

<sup>28</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., pp. 497 e 506.

<sup>29</sup> Marx, *Discorso sulla questione del libero scambio* cit., p. 482.

<sup>30</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 27.

<sup>31</sup> B. Jessop, *World Market, World State, World Society. Marxian Insights and Scientific Realist Interrogations*, in *Scientific Realism and International Relations*, a cura di J. Joseph e C. Wight, Palgrave, New York 2010, p. 191.

<sup>32</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, in K. Marx - F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1966, p. 964.

<sup>33</sup> T. L. Friedman, *Il mondo è piatto. Breve storia del ventunesimo secolo*, Mondadori, Milano 2007.

<sup>34</sup> Cfr. A. Callinicos, *Imperialism and Global Political Economy*, Polity Press, Cambridge 2009, pp. 73-92.

<sup>35</sup> L. D. Trockij, *Storia della rivoluzione russa*, Sugar, Milano 1964, pp. 20 sgg.

<sup>36</sup> K. Marx, *Schema di una relazione sulla questione irlandese per l'Associazione Operaia Tedesca di Cultura a Londra*, in K. Marx - F. Engels, *Scritti. Novembre 1867-luglio 1870*, Pantarei, Milano 2018, pp. 183-4 e 189.

<sup>37</sup> Cfr. K. Mohri, *Marx and Underdevelopment*, in «Monthly Review», 30, 1979, 11, pp. 32-42.

<sup>38</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., pp. 496 e 822.

<sup>39</sup> Sul punto, per una trattazione più approfondita, si rinvia a L. Pradella, *Marx and the Global South: Connecting History and Value Theory*, in «Sociology», 51, 2017, pp. 146-61.

<sup>40</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro secondo*, Editori Riuniti, Roma 1968, pp. 112-3.

<sup>41</sup> Jessop, *World Market, World State, World Society* cit., p. 194.

<sup>42</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 633.

<sup>43</sup> K. Marx, *Teorie sul plusvalore III*, *Marx Engels Opere*, XXXVI, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 271.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>45</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 614.

<sup>46</sup> Id., *Teorie sul plusvalore III* cit., p. 505.

<sup>47</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 401.

<sup>48</sup> Riguardo alla prima formulazione della teoria marxiana dei prezzi internazionali di produzione basati sulla stabilizzazione internazionale dei tassi di profitto cfr. H. Grossmann, *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System*, Pluto Press, London 1992, pp. 169-73.

<sup>49</sup> Cfr. S. Jeong, *Marx's Crisis Theory as a Theory of World Market Crisis*, in *Beitrage zur Marx-Engels-Forschung Neue Folge 2013*, Argument, Hamburg 2014, pp. 47-9.

<sup>50</sup> Cfr. G. Carchedi, *Frontiers of Political Economy*, Verso, London 1991, pp. 217-73.

<sup>51</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 491.

<sup>52</sup> K. Marx, *Bastiat e Carey*, in *Marx Engels Opere*, XXIX, Editori Riuniti, Roma 1986, p. 5.

<sup>53</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 593.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 494-7.

<sup>55</sup> K. Marx, *Teorie sul plusvalore II*, *Marx Engels Opere*, XXXV, Editori Riuniti, Roma 1979, pp. 547, 549, 558.

<sup>56</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 578.

<sup>57</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 161.

<sup>58</sup> Id., *Il capitale. Libro terzo* cit., pp. 288-90.

<sup>60</sup> J. Stiglitz, *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino 2006, pp. 13-8.

<sup>60</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 25-6.

<sup>61</sup> Sulle lotte di Marx per costruire la Prima Internazionale cfr. M. Musto, *Introduzione*, in *Lavoratori di tutto il mondo, unitevi! Indirizzi, Risoluzioni, Discorsi e Documenti*, a cura di Id., Donzelli, Roma 2014.

<sup>62</sup> K. Marx, *A proposito del libro di Friedrich List «Da nationale System der politischen Oekonomie»*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 600.

<sup>63</sup> Per quanto riguarda la posizione statalista si veda L. Panitch - S. Gindin, *The Making of Global Capitalism. The Political Economy of American Empire*, Verso, London 2012, pp. 1-5; per la posizione transnazionalista si veda Hardt - Negri, *Impero* cit.; si veda anche W. Robinson, *Debate on the New Global Capitalism: Transnational Capitalist Class, Transnational State Apparatus, and Global Crisis*, in «International Critical Thought», 7, 2017, 2, pp. 171-89.



## 17. Guerra e relazioni internazionali

di Benno Teschke\*

### 1. *Una scoperta tardiva.*

Nella sua lettera del 1846 a Pavel Annenkov (1813-1887) Karl Marx si chiedeva se «tutta l'organizzazione interna delle nazioni, tutte le loro relazioni internazionali» non fossero che l'«espressione di una determinata divisione del lavoro» e se queste non dovessero «forse mutare col mutarsi della divisione del lavoro»<sup>1</sup>. Scrivendo a proposito della guerra di Crimea qualche anno più tardi, egli osservò in una lettera del 1853 a Friedrich Engels (1820-1895) che avevano «trascurato troppo questo punto»<sup>2</sup>. E, nella lettera del 1877 all'editore degli «Otečestvennye Zapiski», Marx contestò l'interpretazione del suo resoconto storico della genesi del capitalismo nell'Europa occidentale come una teoria filosofica sovrastorica, «fatalmente imposta a tutti i popoli, in qualunque situazione storica essi si trovino»<sup>3</sup>. Questo breve elenco di citazioni segnala un'evoluzione, per quanto non sistematica, nel pensiero di Marx sulle relazioni internazionali, pensiero che parte dalla formalizzazione schematica, passa attraverso il riconoscimento di alcune omissioni, giungendo infine a una indeterminatezza agnostica.

La produzione di Marx è piena di simili suggestive allusioni alla problematica delle relazioni internazionali, della guerra e della politica estera e registra anche un'aperta ammissione della sottovalutazione di tali tematiche (in particolare nella fase più avanzata del suo lavoro). Ciò solleva domande fondamentali circa le premesse analitiche della concezione del materialismo storico in quanto teoria della storia. A causa del suo tardivo riconoscimento della rilevanza della sfera delle relazioni internazionali per il corso della storia, come hanno osservato ripetutamente anche commentatori simpatizzanti<sup>4</sup>, Marx non è mai andato oltre intuizioni sparse e frammentarie. Non è riuscito a produrre una riflessione più sistematica

sulle dimensioni geopolitiche dei processi sociali nel corso del tempo su scala universale – una riflessione che avrebbe dovuto essere conciliata con le premesse di base del materialismo storico. Questa assenza di una storicizzazione esplicita e di una teorizzazione delle relazioni tra comunità politiche che si sviluppano diversamente nello spazio-tempo evidenzia una mancanza che pervade la concezione marxiana della storia in generale e la sua teoria del capitalismo in particolare. Tale lacuna ha assunto diverse forme nella sua traiettoria intellettuale senza mai trovare una soluzione definitiva.

A questo problema la letteratura critica ha risposto in tre modi diversi. La maggior parte degli studiosi ha concluso che la portata della sfida rappresentata da un materialismo storico esteso a livello internazionale può costituire un ostacolo insormontabile, che va ben oltre il recupero della tradizione<sup>5</sup>. Altri sostengono che ovviare a questa assenza richieda una riformulazione sostanziale dell'intera teoria della storia di Marx<sup>6</sup>. Gli studi marxologici sostengono invece che gli scritti di Marx e di Engels offrano un materiale sufficientemente ricco (comprendente anche intuizioni anti-eurocentriche sinora sottovalutate) per una ricostruzione esegetica del ruolo delle relazioni internazionali nella storia, ricostruzione che non richiede di necessità una sostanziale, ulteriore revisione del materialismo storico<sup>7</sup>. Questo capitolo mostra come il pensiero di Marx sulle relazioni internazionali si sviluppi nel tempo; si sostiene inoltre che i tentativi nell'ambito delle relazioni internazionali e dell'economia politica internazionale per ricostruire una teoria marxista delle relazioni internazionali, attingendo tanto dalla tradizione marxista in senso più largo quanto dal *corpus* degli scritti di Marx, sono stati insoddisfacenti. Tali tentativi restano problematici poiché (con la parziale eccezione dello storicismo di Robert Cox [1926-2018]) tendono ad aderire a una concezione della teoria che privilegia la costruzione astratta della teoria, tanto in riferimento alla storia del mondo in generale quanto alla storia capitalista in particolare. Di conseguenza, la storia viene ridotta a un'istanza secondaria che si limita a convalidare un insieme predefinito di assiomi teorici generali. La costruzione di una teoria generale, specialmente quando rubricata come «astrazione generica», oggettiva il corso della storia rendendo gli agenti personificazioni passive di leggi e categorie prestabilite. D'altro canto, le ricostruzioni marxologiche, anche quando mettono in evidenza l'impressionante conoscenza marxiana della politica

internazionale contemporanea, rimangono legate al contesto probatorio del XIX secolo. Al contrario, una svolta verso uno storicismo radicale, che reincorpori la politica estera, la diplomazia e la politica internazionale (in linea con la prima filosofia della prassi di Marx), può sfuggire alle tendenze reificanti delle ri-teorizzazioni marxiste (strutturaliste e nomologiche) delle relazioni internazionali<sup>8</sup>.

## *2. Il problema generale delle relazioni internazionali nel pensiero di Marx.*

Il deficit geopolitico di Marx può essere ricondotto a cause biografiche, programmatiche e immanenti alla sua teoria. L'interesse nei confronti del fenomeno delle relazioni internazionali e della guerra insorge in lui in una fase avanzata del suo lavoro intellettuale, dopo che la concezione della storia e le categorie fondamentali della critica dell'economia politica erano già pienamente articolate. L'*Introduzione* del 1857 ai *Grundrisse* prevede programmaticamente la trattazione delle tematiche delle relazioni internazionali e della guerra, anche se solo in maniera implicita, nei volumi mai completati sullo Stato, sulle colonie, sugli scambi internazionali e sul mercato mondiale<sup>9</sup>. La politica internazionale, al contrario dei «rapporti internazionali di produzione», non appare come un *desideratum* dell'indagine marxiana. Dal punto di vista analitico, l'inclusione diretta delle relazioni internazionali nel suo programma di ricerca è stata preclusa dal presupposto assiomatico (organizzativo e di ricerca) che accorda il primato esplicativo ai conflitti sociali verticali all'interno delle comunità politiche, conflitti che hanno generato crisi periodiche, guerre civili e rivoluzioni, intese come dinamiche fondamentali dello sviluppo storico. Questo antagonismo sociale verticale ed endogeno non è mai stato sufficientemente messo in relazione con i conflitti orizzontali ed esogeni fra le comunità politiche. Le forme di conflitto e di cooperazione inter-politiche che non possono essere né derivate *in toto* dalle contraddizioni sociali, né spiegate immediatamente come forme secondarie o epifenomeniche, sono relegate ai margini dell'indagine.

Questa assenza delle relazioni inter-politiche (nonché la più ampia questione delle geografie politiche in mutamento) è aggravata dall'assenza di un concetto di guerra come categoria della critica dell'economia politica, in netto contrasto con il concetto di imperialismo di Vladimir Lenin (1870-

1924). Fatta salva una concezione utopica dell'abolizione della guerra conseguente all'abolizione degli Stati in una società universale senza classi, Marx ha contribuito a fondare una concezione della storia che prescinde da un'interpretazione sociale della guerra e della pace nelle loro conseguenze per lo sviluppo storico. Entrambi i fenomeni erano concepiti principalmente e in maniera strumentale dal punto di vista del loro significato per i calcoli strategici (talvolta in rapida evoluzione) dei movimenti nazionali e internazionali della classe operaia, piuttosto che come oggetti di indagine storicamente rilevanti che irrompono sulla scena e modificano in modo permanente i confini delle singole comunità politiche. Questa prospettiva strumentale avrebbe dovuto condurre a un esame più approfondito delle cause e delle conseguenze della guerra; ciononostante non si è tradotta in una riflessione più seria sul conflitto e sulla cooperazione come fenomeni storici centrali nelle loro implicazioni per la concezione marxista della storia. Nonostante queste carenze, Marx propose in tutta la sua opera una lettura storico-sociologica della guerra come forma di conflitto violento fra comunità politiche radicate in relazioni sociali differenziali. Questa premessa assiomatica (la socializzazione della guerra e delle relazioni internazionali) distingue *a priori* il suo approccio dalla storia diplomatica tradizionale e dalle astrazioni delle teorie realiste del potere politico. In questo senso specifico, tale approccio si è dimostrato utile per l'elaborazione di una tipologia storica, benché statica, delle forme di guerra (faide medievali, guerre contadine, guerre coloniali commerciali-mercantiliste, guerre di successione dinastico-assolutiste, guerre rivoluzionarie, guerre anticoloniali di liberazione, guerre di guerriglia) e per la riflessione su alcuni aspetti della sociologia militare e della strategia militare, specialmente nell'opera di Engels<sup>10</sup>.

Ciononostante, l'assenza di relazioni inter-politiche come dimensione della storia mondiale rappresenta una grande sfida al progetto più ambizioso del marxismo – la teoria storico-materialistica della storia –, dal momento che stride fortemente con i presupposti teorici irriducibili dei primi lavori di Marx. Questo perché il modello ortodosso di una successione di modi di produzione presuppone traiettorie «nazionali» di sviluppo in cui le singole comunità politiche fungono da unità di analisi, senza considerare i loro più ampi contesti geopolitici. Questa posizione conduce direttamente alle aporie della storia comparata, che, nelle analisi delle variazioni spazio-temporali delle traiettorie di sviluppo regionale (e

viceversa), non tiene conto del conflitto e della cooperazione inter-statali. La storia comparata, basata sull'idea del «nazionalismo metodologico», limita la sociologia storica alle analisi diacroniche, essenzialmente «nazionali» e unilineari, degli sviluppi a lungo termine e su larga scala all'interno di unità di analisi discrete, autonome e autoreferenziali: gli Stati. Questa prospettiva genera tanto una sociologia storica delle singole società, quanto una sociologia comparata (ma non internazionale), che mette a confronto le differenti traiettorie di diversi complessi Stato/società senza tuttavia sviluppare una prospettiva metodologica sulle loro reciproche relazioni, soprattutto in termini di cause e di conseguenze dei molteplici scontri-incontri sul piano della politica estera.

Accanto a questo modello stadiale a-spaziale, ne *L'ideologia tedesca* e nel *Manifesto del partito comunista* Marx ha immaginato anche una società borghese universalizzante, che si sarebbe progressivamente ampliata fino alla creazione di una società mondiale [*Weltgesellschaft*], geograficamente commisurata all'istituzione del mercato mondiale capitalistico. Ma questa conclusione ha fatto passare in secondo piano la domanda sul perché la «società mondiale» capitalista debba esistere all'interno del quadro territoriale di un sistema di Stati sovrani e su come gli Stati costruiscano attivamente e resistano alle diverse geografie politiche dell'accumulazione del capitale. La problematica delle relazioni internazionali (capitaliste), concepita come istanza mediatrice che attiva la differenza, scompare nella tensione fra i due poli analitici del nazionalismo metodologico e dell'universalità totalizzante.

Questo dilemma genera un interrogativo specifico. Quali conseguenze si devono trarre da un tipo di teoria che, in sostanza, propone un idealtipo a-spaziale di modi di produzione successivi, necessari, irreversibili e ascendenti come modello periodizzante di storia, le cui astrazioni (società primitiva [*Urgemeinschaft*], società schiavistica, feudalesimo, capitalismo, socialismo), nonostante le loro manifestazioni storiche geograficamente e temporalmente determinate, sono tuttavia costrette in uno schema sovra-storico che privilegia il tempo rispetto allo spazio? Questa riduzione della storia a una teleologia unilineare (nonostante l'opposizione di Marx) richiede una ricostruzione delle idee sparse marxiane sulla guerra e sulle relazioni internazionali al fine di dimostrare l'entità del problema e di fornire risorse per ampliare e ridefinire il materialismo storico riflettendo sugli aggiustamenti teorici necessari per cogliere la dimensione geopolitica

della storia. Questi *desiderata* della ricerca pongono un compito che va al di là dell'indagine del *corpus* marxista classico. Essi presuppongono anche un cambio di paradigma, un passaggio dalla teleologia e dal determinismo strutturale a una scienza sociale critica delle relazioni inter-politiche, radicalmente storicizzata e orientata verso la prassi, una scienza che ruota attorno alla costruzione sociale della geopolitica e della geografia politica.

### 3. *La scommessa iniziale: l'universalizzazione del capitalismo.*

In un primo momento la posizione di Marx fu influenzata dal cosmopolitismo liberale e si fondava sul potere transnazionalizzante del capitalismo e sugli effetti pacificatori della «dipendenza universale» basata sul commercio internazionale, come osservato nel *Manifesto del partito comunista* del 1848<sup>11</sup>. Il commercio, a sua volta, era concepito come l'espressione della divisione internazionale del lavoro regolata dallo sviluppo delle forze di produzione disomogeneo a livello regionale. Queste affermazioni implicavano, in ultima analisi, una convergenza storico-mondiale verso un «mondo a propria immagine e somiglianza»<sup>12</sup>. Il macro-soggetto della storia moderna era il capitalismo, che si espandeva geograficamente per perfezionare un mercato mondiale, creando prima una borghesia transnazionale e poi una *cosmopolis* comunista. Questa prospettiva è stata inizialmente delineata ne *L'ideologia tedesca*: «I rapporti fra nazioni diverse dipendono dalla misura in cui ciascuna di esse ha sviluppato le sue forze produttive, la divisione del lavoro e le relazioni interne»<sup>13</sup>. Essa ha ricevuto quindi la sua definizione canonica nel *Manifesto del partito comunista*:

L'isolamento e gli antagonismi nazionali dei popoli vanno via via scomparendo con lo sviluppo della borghesia, con la libertà di commercio, col mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e con le condizioni di vita ad essa rispondenti<sup>14</sup>.

Questo processo è stato guidato dalla progressiva universalizzazione del capitalismo, che era inteso, in maniera vaga e ambigua, come sinonimo di libero scambio basato su una forma avanzata della divisione del lavoro. Le opportunità commerciali offerte dal commercio a lunga distanza hanno dato, nel corso del tempo, un carattere cosmopolita alla produzione e al consumo, il cui risultato cumulativo fu la creazione del mercato capitalista



mondiale. Mentre questa prospettiva conservava il ruolo degli Stati come garanti di società classiste sfruttatrici e antagoniste, gli antagonismi nazionali e la guerra (fra Stati capitalisti e fra Stati capitalisti e non capitalisti) sarebbero scemati a causa dell'«interdipendenza universale delle nazioni». I conflitti militari inter-statali sarebbero stati gradualmente sostituiti dal consolidamento e dalla polarizzazione delle classi, portando all'intensificazione della lotta di classe su scala globale. L'esito dialettico previsto era quello della formazione di un proletariato mondiale come classe universale («gli operai non hanno patria»)<sup>15</sup> e di un soggetto collettivo che avrebbe avviato rapidamente un'unica, sincronizzata rivoluzione mondiale su scala planetaria. Come si legge ne *L'ideologia tedesca*:

Il comunismo è possibile empiricamente solo come azione dei popoli dominanti tutti in «una volta» e simultaneamente, ciò che presuppone lo sviluppo universale della forza produttiva e le relazioni mondiali che esso comunismo indica. [...] Il proletariato può dunque esistere solo sul piano della storia universale, così come il comunismo, che è la sua azione, non può affatto esistere se non come esistenza «storica universale». Esistenza storica universale degli individui, cioè esistenza degli individui che è legata direttamente alla storia universale<sup>16</sup>.

Qui la nozione di «sviluppo simultaneo su scala mondiale» è predominante<sup>17</sup>. Questa originale concezione produce una singolare analisi che ruota attorno all'approfondimento verticale e all'allargamento orizzontale del capitalismo, unificando progressivamente il mondo dal punto di vista geografico e omogeneizzando sul piano socio-politico le differenze nazionali, mentre si vanno universalmente polarizzando le relazioni di classe. Tale sviluppo si manifesterebbe nell'abolizione delle storie nazionali, fino ad ora intese come una serie di storie particolari ed autoreferenziali, e getterebbe le basi per una storia del mondo in senso proprio, anche se il termine «storia del mondo» [*Weltgeschichte*], inteso come un'impresa collettiva scientemente pianificata, era riservato all'era post-capitalista.

Eppure Marx non chiarì mai esattamente come l'espansione del capitalismo attraverso il commercio (basata sulla divisione internazionale del lavoro) avrebbe trasformato in senso capitalista le relazioni di classe non-capitaliste e le politiche pre-capitaliste prevalenti a livello regionale. Il punto cruciale era che questa concezione iniziale del capitalismo inteso come commercio implicava l'automaticità del processo transnazionalizzante e omogeneizzante, sottovalutando la rifrazione

dell'espansione delle pratiche capitalistiche mediante un sistema inter-statale preesistente che generava resistenza e differenze attraverso la geopolitica, la guerra e il conflitto di classe nelle (non-)transizioni, contestate e regionalmente assai differenziate, fra i complessi pre-capitalisti e quelli capitalisti. *Ex ipotesi*, i paesi dovevano essere assorbiti nel mercato mondiale e concepiti (in maniera logico-deduttiva) come destinatari passivi di imperativi transnazionali, che rendevano le loro istituzioni politiche e le loro relazioni sociali compatibili con le esigenze del commercio capitalista. Le traiettorie regionali spazio-temporali diacroniche e differenziali dello sviluppo socio-politico sono temporalmente sincronizzate e geograficamente assimilate. La dimensione temporale della simultaneità e la dimensione spaziale dell'immediatezza indicano la formazione di un mercato mondiale uniforme e depoliticizzato inteso come una totalità internamente non differenziata. Nazioni, etnie e sistemi politici, all'interno del mercato mondiale che avanza e ai limiti geografici della sua dinamica espansiva, sono stati concepiti come oggetti non agenti soggetti a una logica superiore reificata. L'agire sociale, politico e geopolitico si pone al di fuori dell'entità metafisica del mercato mondiale. L'integrazione dell'impatto mediatore del sistema inter-statale sull'espansione e sulla riproduzione del capitalismo non solo appariva come un non-problema per Marx, ma non poteva nemmeno essere colto attraverso questi primi presupposti economicistici, cosmopoliti e universalistici, dal momento che non si poteva far derivare la frammentazione territoriale del sistema inter-statale dalla creazione di una borghesia capitalista transnazionalizzante. Questa concezione originaria passava direttamente dal nazionale all'universale, eludendo le relazioni inter-statali in quanto istanze decisive che inquadrano le specificità e le fratture nazionali e che invalidano ogni forma di universalità sino ad oggi. L'unità di analisi appariva dunque come un mercato capitalista mondiale e auto-universalizzante liberato da tutte le politiche internazionali o, in alternativa, come una società borghese mondiale. In questa versione del materialismo storico il nazionalismo metodologico si dissolveva in un universalismo teleologico metodologico. La geopolitica capitalista appariva come un non-problema.

#### *4. Dalla logica alla storia: l'impatto del 1848 e la guerra di Crimea.*

Queste prime astrazioni sovra-storiche, basate su deduzioni logiche senza riscontro nei fatti storici, sono state variamente reinterpretate dopo le fallite rivoluzioni del 1848, in particolare in reazione alla guerra di Crimea (1853-1856), che modificò la prospettiva di Marx sul nesso fra sviluppo capitalista, politica estera, rivoluzioni e guerra. È in questa occasione, infatti, che la politica estera divenne per la prima volta oggetto di interesse specifico<sup>18</sup>.

Prima del 1848 Marx si aspettava che un progresso sarebbe derivato da una riuscita rivoluzione borghese in Germania, rivoluzione che avrebbe contrapposto una Repubblica tedesca democratica e unita agli Stati tardo-assolutisti (Danimarca, Russia e Austria). La rivoluzione tedesca avrebbe messo fine alla Santa Alleanza e avrebbe spostato l'equilibrio di poteri europeo verso i paesi occidentali progressisti. Ciò avrebbe portato a una divisione dell'Europa in due campi, uno rivoluzionario e uno controrivoluzionario. La nuova costellazione politica si sarebbe profilata come una lotta fra libertà e dispotismo condotta attraverso una guerra mondiale tra due blocchi ideologici. Dopo il fallimento della rivoluzione del 1848, la previsione dell'internazionalizzazione delle rivoluzioni per mezzo di guerre inter-statali, precedentemente espressa con la formula «rivoluzione nazionale più guerra uguale progresso internazionale», è riformulata nei seguenti termini: «guerra più rivoluzione uguale progresso nazionale». La marcia storico-mondiale verso il comunismo ora non viene più derivata *in toto* dalla radicalizzazione delle dinamiche nazionali di classe che si riverberano sulla sfera internazionale, così come dalla sconfitta nelle guerre tra Stati; sarebbero state piuttosto le conseguenti crisi di legittimità dei vecchi regimi europei sconfitti ad agevolare il cambiamento rivoluzionario nei paesi interessati o a causare l'importazione di nuovi regimi socio-politici dall'esterno.

Ma anche questo aggiustamento concettuale non è stato sufficiente per cogliere la complessità delle crisi diplomatiche e delle guerre nel periodo rivoluzionario (la guerra d'indipendenza americana, le guerre rivoluzionarie francesi, la guerra di liberazione tedesca, la prima e la seconda guerra dell'oppio, la prima e la seconda guerra d'indipendenza italiana, la guerra di Crimea e le guerre tedesche per l'unificazione) in un modo teoricamente controllato. Mentre l'Europa della Restaurazione e la Santa Alleanza avevano già messo a fuoco il problema della dimensione internazionale di un conservatorismo controrivoluzionario pan-europeo che fermava anche i

movimenti nazional-liberali, Marx dopo il 1848 rivolse la sua attenzione alla politica estera delle potenze occidentali<sup>19</sup>. A questo proposito, un esempio dei progressi e dei limiti del pensiero di Marx sulle relazioni internazionali può essere rintracciato nella complessa problematica della «questione orientale», emersa con forza in seguito alla guerra di Crimea, e che Marx non poteva risolvere rimanendo fedele alle sue premesse teoriche sul progresso storico mondiale guidato dalle nazioni capitaliste più avanzate. Non è infatti possibile dedurre dagli interessi «oggettivi» della borghesia inglese (e francese) una politica estera chiaramente liberale-progressista, né nelle intenzioni né nei risultati. Non si può inoltre identificare un interesse di classe borghese trans-nazionale (ovverosia la «società mondiale» cosmopolita e borghese descritta precedentemente da Marx nel *Manifesto del partito comunista*) che prescinda in qualche modo dai conflitti inter-statali.

Durante la guerra di Crimea, l'alleanza fra le potenze liberali occidentali (e l'Austria «reazionaria») con l'«arretrato» Impero ottomano contro la Russia zarista ha portato a una rivisitazione del Concerto europeo (la pentarchia) che era stato orchestrato dalla Gran Bretagna e che venne istituzionalizzato al Congresso di Vienna del 1815. Mentre l'alleanza anti-russa e filo-ottomana durante la guerra di Crimea mise al riparo le rotte commerciali britanniche nel Mediterraneo e verso le colonie d'oltremare dall'interferenza russa, minando la Santa Alleanza fra le tre potenze dinastiche orientali e la pentarchia del concerto europeo, essa consolidò l'Impero ottomano tardo-assolutista (sistema politico che, di per sé stesso, non può essere compreso attraverso la nozione di «modo di produzione asiatico»), non supportando in maniera significativa i movimenti nazional-liberali del continente europeo e nella zona ottomana dei Balcani<sup>20</sup>. Interessi di sicurezza, stabilità geopolitica (anche se entrambi gli aspetti potrebbero essere interpretati in chiave economica), calcoli geo-economici e apertura di corridoi di navigazione sono questioni che rimasero strettamente collegate e che non possono essere considerate *sic et simpliciter* sulla base delle posizioni nazionali di classe, o le cui conseguenze non possono essere etichettate come reazionarie o progressiste. Riconoscendo queste difficoltà, Marx lamentava che «del resto va da sé che nella politica estera frasi come “reazionario” e “rivoluzionario” non servono a nulla»<sup>21</sup>.

Gli attacchi di Marx alla politica estera di Lord Palmerston (1784-1865) hanno mostrato che, mentre la politica estera inglese della metà del XIX

secolo era largamente conforme agli interessi «borghesi» di classe nazionali (rivelando al contempo che l'«interesse nazionale» non è una categoria neutrale), il sostegno della politica estera britannica al costituzionalismo e al liberalismo sul continente fu assai circoscritto – di fatto, impedito. Marx sostenne che ciò era dovuto, in parte, alla paura di fomentare l'avanzamento di pretese sociali in ambito nazionale, e, in parte, al fatto che le preoccupazioni britanniche relative alla sicurezza sul continente prevalsero sugli interessi economici e ideologici. La politica estera britannica stabilizzò (e destabilizzò) in maniera differenziale e opportunistica le varie politiche europee) in primo luogo dal punto di vista della sicurezza nazionale<sup>22</sup>. Ciò rivelò uno schema strategico incompatibile con la tesi generale del progresso storico mondiale. Marx incappò anzi nell'equilibrio di poteri in quanto principale tecnica di politica estera britannica. Questo opportunismo strategico, volubile e legato alla situazione (che combina il supporto a parole a favore dell'interventismo filo-costituzionale con il sostegno materiale a forze reazionarie minori contro le grandi potenze reazionarie), è espresso chiaramente nel famoso detto di Palmerston: «non abbiamo alleati perpetui né nemici perpetui. Eterni e perpetui sono i nostri interessi, ed è nostro dovere perseguirli»<sup>23</sup>. L'idea dell'equilibrio dei poteri come «principio non-principio» è colta in maniera eccellente dal pungente ritratto marxiano di Palmerston come la personificazione della «perfida Albione»<sup>24</sup>.

Anche se lo studio della storia diplomatica portò Marx a sviluppare una più acuta consapevolezza della questione delle traiettorie di sviluppo regionale dissimili, congiunta ora a una coscienza delle diversità e del ritardo fra i vari regimi politici che componevano il sistema di Stati, nessuna conclusione netta può essere dedotta da ciò facendo astrazione dallo studio dei processi effettivi di messa in pratica della politica estera – ovverosia dalla costruzione sociale della geopolitica.

C'è anche un terzo elemento di difficoltà. Di contro alle fiduciose ipotesi (precedenti il 1848) di formazione di una classe lavoratrice internazionale, definita anche «la sesta grande potenza europea»<sup>25</sup>, Marx iniziò a considerare la prospettiva della rinazionalizzazione delle diverse classi lavoratrici nei loro rispettivi Stati-nazione. Il concetto di «imperialismo sociale» cercava di rendere l'idea della pacificazione dei conflitti di classe nazionali attraverso una politica estera sciovinista e aggressiva al fine di dividere il movimento operaio europeo e di sostituire la solidarietà

internazionale della classe operaia con la lealtà nazionale sviluppata attraverso la guerra. L'imperialismo sociale ha trovato il suo corrispettivo nell'ambito della politica estera negli anni settanta dell'Ottocento nell'ideologia propria di un darwinismo sociale geopolitico, elaborato per la prima volta da Friedrich Ratzel (1844-1904) nella geografia politica, nel contesto dell'inasprimento della questione coloniale e del nuovo imperialismo, che biologizzò la politica internazionale traducendola nella versione politica della *sopravvivenza del più adatto* nella lotta per lo spazio vitale [*Lebensraum*] e per l'esistenza di sfere di influenza esclusive. Questa tensione tra il nazionalismo e l'internazionalismo della classe operaia ha anticipato i dibattiti dei partiti socialisti europei della Seconda Internazionale nella fase precedente la prima guerra mondiale, oltre che le polemiche successive nel quadro della Terza Internazionale. Ciò emerse nella teoria della rivoluzione permanente di Lev Trockij (1879-1940) e nell'idea del socialismo in un solo paese di Iosif Stalin (1878-1953)<sup>26</sup>. Questi dibattiti erano ancora connessi al problema fondamentale e irrisolto dello sviluppo asimmetrico delle strutture socio-politiche dei diversi proletariati industriali a livello nazionale, delle loro forme di organizzazione politica e partitica e dei loro programmi teorici, che si dimostrarono difficili da coordinare e sincronizzare a livello pan-europeo.

Nel complesso, la comprensione generale della variabilità delle soluzioni proprie di ogni paese dei particolari conflitti sociali e geopolitici, che ritardarono o accelerarono i tempi dello sviluppo nazionale muovendosi fra progresso e reazione, portarono nel corso degli anni cinquanta dell'Ottocento a un passaggio dalla nozione di «sviluppo simultaneo su scala mondiale» al riconoscimento empirico di diverse traiettorie nazionali, sintetizzate nel concetto di «disuguaglianza»<sup>27</sup>. Nonostante il riconoscimento empirico della multi-linearità geografica delle traiettorie evolutive e della loro natura interattiva (assicurata dalla transizione concettuale dall'immediatezza spaziale alla mediazione inter-spaziale), la concezione unilineare della storia come una sequenza di modi di produzione non è stata sottoposta a una revisione profonda ed è rimasta in gran parte intatta. Il crescente riconoscimento delle disuguaglianze internazionali e della strategia, della diplomazia e della guerra come componenti integranti di un mercato mondiale capitalista in espansione (Russia, India, Cina, Stati Uniti, Impero ottomano) ha generato solamente una serie di parziali ripensamenti che non hanno comportato una revisione



consapevole del concetto marxiano di storia che tenesse in conto il rapporto tra formazione del mercato mondiale, conflitto di classe, Stati, rivoluzione e geopolitica.

Inoltre, il problema del *perché* il potere politico si costituisca territorialmente nella forma di più Stati sovrani e di *come* le dinamiche tra queste giurisdizioni politiche riguardino la riproduzione nazionale e transnazionale del capitalismo, non è stato descritto come un *desideratum* della ricerca. Più fondamentalmente, il passaggio verso la disuguaglianza internazionale si basava su un assunto preliminare non messo in discussione: l'esistenza di un sistema di Stati che era la preconditione per sviluppi multipli differenziali a livello regionale; quindi, la preconditione della disuguaglianza. Tuttavia, poiché questa frammentazione spaziale del processo storico totale è stata colta solo nei suoi risultati (come differenze tra entità esistenti separatamente), la disuguaglianza come categoria centrale di analisi non offre una spiegazione né di questo pluriverso geopolitico né della rilevanza delle dinamiche geopolitiche. A questo proposito, l'affermazione de *L'ideologia tedesca* secondo la quale «la società civile [...] comprende tutto il complesso della vita commerciale e industriale di un grado di sviluppo e trascende quindi lo Stato e la nazione, benché, d'altra parte, debba nuovamente affermarsi verso l'esterno come nazionalità e organizzarsi verso l'interno come Stato»<sup>28</sup> solleva proprio la questione di quale sia esattamente questa esigenza, nella misura in cui la frammentazione territoriale del sistema-Stati non può essere dedotta dalla formazione di una società civile capitalista transnazionalizzante.

Benché questa lacuna geopolitica abbia ricevuto un'attenzione intermittente negli scritti giornalistici e storici di Marx, il suo carattere problematico emerge pienamente laddove il pensiero marxiano si fa più teoretico, ovverosia nei tre libri del *Capitale*. L'oggetto centrale di indagine è qui il capitale in astratto, che si dispiega secondo le sue contraddizioni interne (le «leggi di movimento dell'accumulazione capitalistica»), concepite come una dialettica di auto-movimento che relega ai margini l'azione e la storia in quanto mere esemplificazioni e personificazioni di «categorie economiche». Anche se *Il capitale* è corredato di esempi relativi alla Gran Bretagna vittoriana, è stato essenzialmente concepito in maniera ideal-tipica, in un vuoto politico e geopolitico, al di là della storia. Benché il piano di lavoro per l'*Introduzione* del 1857 ai *Grundrisse* prevedesse una teoria delle relazioni statali e internazionali (alla fine rimasta incompiuta)<sup>29</sup>,

la tensione tra una concezione del capitale come categoria auto-sviluppantesi e il capitalismo come relazione sociale storica e contestata rimane sommersa.

Nel complesso, l'interesse di Marx per la geopolitica rimase principalmente legato alle conseguenze tattiche per la strategia comunista dei cambiamenti nella politica mondiale e, quindi, limitato a interventi molto perspicaci ma specifici, non venendo dunque sviluppato sotto forma di una seria riflessione sulle implicazioni della geopolitica e delle relazioni sociali transnazionali per il corso generale della storia. Alla fine, il problema intellettuale della tensione nella relazione tra teoria e storia internazionale non viene affrontato e rimane irrisolto.

### *5. Storicismo come teoria.*

Il lavoro di Marx continua a essere una risorsa indispensabile per la concettualizzazione delle relazioni internazionali per scopi analitici passati e presenti. Esso fornisce molteplici indicazioni teoriche che, precorrendo i tempi, rifiutano la concezione *mainstream* anglo-americana nell'ambito delle relazioni internazionali e dell'economia politica internazionale del sistema inter-statale come sfera reificata, autonoma e invariante, sottratta ai conflitti sociali nazionali, nonché alla conseguente concezione dello Stato come attore razionale e unitario che massimizza il potere, governato dalla singolare logica dell'anarchia inter-statale. Tuttavia, da un'esegesi degli scritti di Marx non è possibile dedurre nessun approccio preconcepito, coerente o convincente alle relazioni internazionali e alla guerra. Questo è all'origine della problematica eredità intellettuale che persiste nella letteratura storico-materialista sull'argomento<sup>30</sup>. Marx oscillava tra il risalto dato ad astrazioni teoriche volto a imporre le loro logiche profonde e le loro esigenze funzionali sul corso della storia (in particolare, un unico modello storico-mondiale di sequenze dei modi di produzione, il mega-soggetto di un mercato mondiale capitalista transnazionalizzante, omogeneizzante e unificante, ovvero sia l'auto-espansione illimitata del concetto di capitale) e uno scavo nella storia concreta (una serie di casi di studio relativi a congiunture geopolitiche specifiche). Queste modalità di indagine sono state espresse attraverso l'uso di diversi registri analitici: osservazioni logico-teoriche di contro a narrazioni giornalistiche, politiche e storiche.

Ciò ha a che fare con la più ampia questione della relazione tra teoria e storia, che continua a tormentare il discorso marxista contemporaneo nell'ambito delle relazioni internazionali. Qui, il bisogno di una formalizzazione socio-scientifica ha ricreato l'opposizione fra l'oggettivazione delle pratiche sociali e politiche (comprese quelle diplomatiche) soggette a leggi e logiche superiori, virando verso un positivismo nomologico in cui la storia è una mera esemplificazione di logiche preconcrete, e la tendenza verso la storia concepita come analisi concreta. La questione di come combinare l'enfasi esplicativa accordata alle tendenze di sviluppo impersonali, alle logiche o alle leggi del moto con l'attività consapevole degli attori storici, le loro soggettività e inter-soggettività rimane irrisolta. Ma volendo identificare un *Leitmotiv* metodologico marxiano, allora questo potrebbe essere rintracciato in una ribellione verso le forme di teorizzazione *sub specie aeternitatis* (generalizzazioni). Questa era invero l'accusa che egli coerentemente sollevava contro gli offuscamenti naturalizzanti dell'economia politica liberale, sostituendo le astrazioni trans-storiche con l'impegno a ragionare in termini di identificazione di *differentiae specifica* (specificità), anche se ciò si rifletteva sulle sue stesse generalizzazioni delle leggi capitalistiche del movimento<sup>31</sup>.

Questo capitolo sostiene che, per sfuggire alle reificazioni insite nella creazione di un modello generale di relazioni internazionali, sia marxista che non, è necessario rifiutare una concezione nomologica della teoria che postula logiche e leggi generiche (astrazioni generali) che governano il corso della storia in modo sovra-individuale, essendo fondate su imperativi strutturali capitalisti (o di altro tipo). Al contrario, richiamare l'*a priori* epistemologico marxiano della prassi umana sviluppato nei suoi primi scritti filosofici – tra cui le *Tesi di Feuerbach*, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*, i *Manoscritti economico-filosofici del 1844* e la sua critica del metodo borghese di «astrazione generale» nei *Grundrisse* – suggerisce un passaggio verso una prospettiva storicizzante. Al centro di questo approccio marxista e storicista alle relazioni internazionali si colloca un recupero dell'azione «situata» delle comunità socio-politiche e dei loro scontri-incontri sul piano della politica estera che permette di comprendere la storicità e la variabilità della geopolitica (capitalista) e degli ordini mondiali. Ciò non significa negare che «la logica dell'anarchia inter-statale» e «la logica del capitale» esercitino determinate pressioni

strutturali, bensì insistere sul fatto che i modi in cui gli agenti (Stati, imprese, classi) reagiscono a queste pressioni non possono semplicemente essere letti al di fuori di questi contesti, ma devono essere piuttosto storicamente determinati. Ciò sposta l'onere della spiegazione dagli imperativi di cui sopra verso una valutazione del modo in cui gli agenti interpretano, vivono e modificano in modo creativo questi vincoli e nel contempo creano innovazione, attingendo a una varietà di risorse fra cui l'equilibrio delle forze di classe, il grado di auto-organizzazione, l'impostazione di discorsi egemonici, la mobilitazione di istituzioni e di altre fonti di potere. Non si tratta semplicemente di un esercizio per passare a livelli più bassi di astrazione che mantengano intatte le astrazioni generali in quanto «teoria»; tutto ciò implica uno spostamento più radicale verso un approccio centrato sull'agire e verso un approccio dialettico alla storia. Ciò accorda il primato esplicativo alla costruzione, contestazione e attuazione di strategie di politica estera di vario tipo e fundamentalmente dibattute da parte di attori situati storicamente – situati storicamente all'interno dei campi di forza strategici storicamente determinati dei conflitti nazionali e internazionali.

Questa svolta verso uno storicismo relazionale e centrato sull'agire può rispondere ad alcune domande di Marx, respingendo nel contempo le teorie marxiste delle relazioni internazionali esistenti e indicando un programma di ricerca alternativo. Non esiste infatti una connessione causale fra un mercato mondiale in espansione e la creazione di uno Stato-mondo cosmopolita che cancella le frontiere, né il capitalismo o una società borghese transnazionale hanno generato un sistema inter-statale, né, tanto meno, il sistema inter-statale è un requisito funzionale per la riproduzione capitalistica. Piuttosto, processi pre-capitalistici storicamente determinati, guidati da conflitti sociali specifici, hanno plasmato nel tempo un pluriverso territoriale inter-statale all'interno del quale il capitalismo si è sviluppato *ex post factum*<sup>32</sup>. Ciò implica anche che quella del «sistema inter-statale» è una categoria troppo rozza e a-storica per essere di una qualsiasi utilità nell'analisi delle geografie politiche concrete. Qualsiasi riflessione ulteriore sulla relazione fra capitalismo, geografia politica e relazioni internazionali non dovrebbe essere concepita quindi in termini di requisiti funzionali derivati dalla logica profonda del capitalismo (o da qualsiasi altra logica). Il capitalismo e il «sistema interstatale» non stanno in una relazione né di «determinismo logico», né di «contingenza assoluta»,

bensi in una relazione di costruzione storica, poiché la geografia politica divenne essa stessa oggetto di una strategia complessiva a partire dalla prima età moderna. Poiché entrambi i fenomeni non sono rimasti identici a sé stessi nel corso del tempo, la ricostruzione della storia del capitalismo in relazione alla costruzione di geografie politiche richiede un approccio radicalmente storicista incentrato sulla rilevanza dell'azione, articolata in ultima analisi come politica estera e diplomazia. Ciò tratteggia un programma di ricerca che ruota attorno alle strategie di politica estera (comprese le strategie di territorializzazione) storicamente determinate e variabili proprie di ordinamenti politici differenti, i cui scontri-incontri appaiono dunque come relazioni geopolitiche; detto altrimenti, come politica internazionale.

I rapporti fra capitalismo, geografia politica e relazioni internazionali sono invero infinitamente malleabili: dalla *blue-water strategy* della Gran Bretagna al bilanciamento continentale attuato grazie alla Pace di Utrecht (1713), passando per l'orchestrazione del sistema post-napoleonico del Congresso di Vienna (1815), le politiche (neo)mercantiliste e di libero scambio della *pax britannica* e la gestione flessibile degli imperi formali e informali, la dottrina Monroe degli Stati Uniti e il nuovo imperialismo del periodo precedente la prima guerra mondiale; dalla concezione nazional-socialista di un più esteso ordine territoriale tedesco [*Großraum*], alla strategia italiana *Mare Nostrum* e all'idea giapponese di una «sfera di prosperità della Grande Asia orientale», attraverso l'egemonia multilaterale della *pax americana* e la decolonizzazione nel quadro della guerra fredda, e, ancora, il progetto di integrazione europea, gli sforzi per realizzare la *governance* globale o il neo-imperialismo americano: l'evoluzione storica delle relazioni internazionali e delle geografie politiche, capitaliste o meno, è troppo varia per essere sussunta sotto qualsivoglia «legge generale». Questi eventi sono storicamente unici<sup>33</sup>.

Un approccio storicista implica di conseguenza anche una rottura radicale con lo strutturalismo. Esso ridefinisce un approccio marxista alle relazioni internazionali in termini di costruzione socio-politica di incontri-scontri geopolitici con lo scopo di cogliere le configurazioni storicamente variabili della spazialità politica e delle relazioni geopolitiche in quanto pratiche contestate in modo non riduzionista e non determinista. Queste brevi riflessioni spingono verso un'ulteriore problematizzazione e, in definitiva, verso il rifiuto della costruzione astratta della teoria e della

formazione di modelli. Perché se, come suggeriva Marx, «non ci si arriverà mai col *passe-partout* di una filosofia della storia, la cui virtù suprema è di essere soprastorica»<sup>34</sup>, questo implica che non possiamo ragionare a partire da premesse assiomatiche sulla storia; è invece necessario concepire la storia stessa come il terreno su cui le persone costruiscono la propria realtà. La storia delle relazioni internazionali è, in breve, ciò che gli individui fanno di queste relazioni.

### Riferimenti bibliografici

- Anderson, K., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago University Press, Chicago 2010.
- Anderson, P., *Internationalism. A Breviary*, in «New Left Review», 14, 2002, 2, pp. 5-25.
- Benner, E., *Really Existing Nationalisms. A Post-Communist View from Marx and Engels*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- Berki, R. N., *On Marxian Thought and the Problem of International Relations*, in «World Politics», 24, 1971, 1, pp. 80-105.
- Brenner, R., *Le radici agrarie del capitalismo europeo*, in *Il dibattito Brenner. Agricoltura e sviluppo economico nell'Europa preindustriale*, a cura di T. H. Aston e C. H. E. Philpin, Einaudi, Torino 1989.
- Cox, R., *Production, Power, and World Order. Social Forces in the Making of History*, Columbia University Press, New York 1987.
- Giddens, A., *The Nation-State and Violence. Contemporary Critique of Historical Materialism*, Polity Press, Cambridge 1985.
- Halliday, F., *Rethinking International Relations*, Macmillan, London 1994.
- Harvey, D., *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, Routledge, New York 2001.
- Harvey, D., *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Il Saggiatore, Milano 2006.
- Hoffmann, C., *The Balkanization of Ottoman Rule: Premodern Origins of the Modern International System in Southeastern Europe*, in «Cooperation and Conflict», 43, 2008, 1, pp. 373-96.
- Kandal, T. R., *Marx and Engels on International Relations, Revolution and Counterrevolution*, in *Studies of Development and Change in the Modern World*, a cura di M. T. Martin e T. R. Kandal, Oxford University Press, New York 1989, pp. 25-76.
- Lacher, H., *Beyond Globalization. Capitalism, Territoriality, and the International Relations of Modernity*, Routledge, London 2006.
- Marx, K., *Lord Palmerston*, in *Marx Engels Opere*, XII, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 355-423.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K. - Engels, F., *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano 1970.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1844-1851*, *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1852-1855*, *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere gennaio 1860-settembre 1864*, *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973.



- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *The European War*, in *Marx and Engels Collected Works*, 13, Lawrence & Wishart, London 1980, pp. 129-31.
- Rosenberg, J., *Why Is There No International Historical Sociology?*, in «European Journal of International Relations», 12, 2006, 3, pp. 307-40.
- Semmel, B., *Marxism and the Science of War*, Oxford University Press, Oxford 1981.
- Skocpol, T., *Stati e rivoluzioni sociali. Un'analisi comparata di Francia, Russia e Cina*, il Mulino, Bologna 1981.
- Soell, H., *Weltmarkt, Revolution, Staatenwelt*, in «Archiv für Sozialgeschichte», 12, 1972, pp. 109-84.
- Teschke, B., *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, Verso, London 2003.
- Teschke, B., *Bourgeois Revolution, State-Formation and the Absence of International Relations*, in «Historical Materialism», 13, 2005, 2, pp. 3-26.
- Teschke, B., *Imperial Doxa from the Berlin Republic*, in «New Left Review», 40, 2006, 2, pp. 128-40.
- Teschke, B., *Marxism*, in *The Oxford Handbook of International Relations*, a cura di C. Reus-Smit e D. Snidal, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 163-87.
- Teschke, B., *IR Theory, Historical Materialism, and the False Promise of International Historical Sociology*, in «Spectrum. Journal of Global Studies», 6, 2014, 1, pp. 1-66.
- Wallerstein, I., *The Rise and Future Demise of the Capitalist World-System. Concepts for Comparative Analysis*, in «Comparative Studies in Society and History», 16, 1974, pp. 387-415.

\* L'autore ringrazia Marcello Musto, Samuel Knafo, Steffan Wyn-Jones e Clemens Hoffmann per i preziosi commenti forniti in relazione alle diverse stesure di questo capitolo.

<sup>1</sup> Karl Marx a Pavel Vasil'evič Annenkov, 28 dicembre 1846, in *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 462.

<sup>2</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 2 novembre 1853, in *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 323.

<sup>3</sup> K. Marx - F. Engels, *India, Cina, Russia*, Il Saggiatore, Milano 1970, p. 302.

<sup>4</sup> R. N. Berki, *On Marxian Thought and the Problem of International Relations*, in «World Politics», 24, 1971, 1, pp. 80-105; H. Soell, *Weltmarkt, Revolution, Staatenwelt*, in «Archiv für Sozialgeschichte», 12, 1972, pp. 109-84; F. Halliday, *Rethinking International Relations*, Macmillan, London 1994; D. Harvey, *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*, Routledge, New York 2001, pp. 312-44.

<sup>5</sup> T. Skocpol, *Stati e rivoluzioni sociali. Un'analisi comparata di Francia, Russia e Cina*, il Mulino, Bologna 1981; A. Giddens, *The Nation-State and Violence. Contemporary Critique of Historical Materialism*, Polity Press, Cambridge 1985.

<sup>6</sup> I. Wallerstein, *The Rise and Future Demise of the Capitalist World-System. Concepts for Comparative Analysis*, in «Comparative Studies in Society and History», 16, 1974, pp. 387-415; R. Cox, *Production, Power, and World Order. Social Forces in the Making of History*, Columbia University Press, New York 1987; D. Harvey, *La guerra perpetua. Analisi del nuovo imperialismo*, Il Saggiatore, Milano 2006; J. Rosenberg, *Why Is There No International Historical Sociology?*, in «European Journal of International Relations», 12, 2006, 3, pp. 307-40.

<sup>7</sup> T. R. Kandal, *Marx and Engels on International Relations, Revolution and Counterrevolution*, in *Studies of Development and Change in the Modern World*, a cura di M. T. Martin e T. R. Kandal, Oxford University Press, New York 1989, pp. 25-76; K. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago University Press, Chicago 2010.

<sup>8</sup> Ciò suggerisce diverse basi epistemologiche per l'agenda di ricerca del marxismo geopolitico. B. Teschke, *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations*, Verso, London 2003. La teoria dei sistemi-mondo, la «legge universale» dello sviluppo diseguale e combinato, le discussioni su due modalità di accumulazione del potere generiche e analiticamente dissociate (la logica capitalistica e territoriale della concorrenza), con due razionalità invariante assegnate a imprese e Stati, esemplificano queste tendenze verso lo strutturalismo, la nomologia, la reificazione. Per un approccio critico cfr. Id., *Marxism*, in *The Oxford Handbook of International Relations*, a cura di C. Reus-Smit e D. Snidal, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 163-87; Id., *IR Theory, Historical Materialism, and the False Promise of International Historical Sociology*, in «Spectrum. Journal of Global Studies», 6, 2014, 1, pp. 1-66.

<sup>9</sup> K. Marx, *Introduzione*, in Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, I, pp. 36-7.

<sup>10</sup> B. Semmel, *Marxism and the Science of War*, Oxford University Press, Oxford 1981.

<sup>11</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 490.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 17.

<sup>14</sup> *Idd.*, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 503.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 34.

<sup>17</sup> Soell, *Weltmarkt, Revolution, Staatenwelt* cit., p. 112.

<sup>18</sup> Questa nuova attenzione per gli affari esteri generò il materiale contenuto in otto grossi tomi (principalmente note, estratti, articoli e corrispondenza, ma anche veri e propri libri) che Marx (ed Engels) scrissero tra il 1853 e il 1864. Gran parte di questo materiale si concentra sulla storia diplomatica e militare, e include riflessioni sulla guerra di Crimea, sulla politica estera britannica e russa, sul Risorgimento italiano, sulla Rivoluzione spagnola e sulla guerra civile americana; comprende inoltre la serie di articoli polemici verso Lord Palmerston scritti nel 1853 e le *Rivelazioni sulla storia diplomatica segreta del XVIII secolo* del 1856-57. Questi scritti sono pieni di intuizioni interessanti e mostrano come Marx fosse un osservatore attento, acuto e critico delle vicende europee e mondiali contemporanee. Tuttavia, questi testi tendono ad avere un carattere contingente, concentrandosi su congiunture specifiche, e il loro scopo principale è quello di trarre insegnamenti per la strategia rivoluzionaria. Questo nuovo interesse per gli affari internazionali che caratterizza la riflessione marxiana negli anni cinquanta e sessanta dell'Ottocento non riuscì a sfociare in una riflessione più profonda su come la guerra e la politica internazionale dovessero essere pensate in relazione alle dinamiche socio-economiche nazionali. Esse non riuscirono a modificare la teoria della storia di Marx né tanto meno (più ambiziosamente) a chiarire la sua concezione della relazione tra storia e teoria.

<sup>19</sup> E. Benner, *Really Existing Nationalisms. A Post-Communist View from Marx and Engels*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 114-22.

<sup>20</sup> C. Hoffmann, *The Balkanization of Ottoman Rule. Premodern Origins of the Modern International System in Southeastern Europe*, in «Cooperation and Conflict», 43, 2008, 1, pp. 380-4.

<sup>21</sup> Karl Marx a Ferdinand Lassalle, 2 giugno 1860, in *Marx Engels Opere*, XLI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 597.

- <sup>22</sup> K. Marx, *Lord Palmerston*, in *Marx Engels Opere*, XII, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 357-9.
- <sup>23</sup> Benner, *Really Existing Nationalisms* cit., p. 122.
- <sup>24</sup> Marx, *Lord Palmerston* cit., p. 357.
- <sup>25</sup> K. Marx - F. Engels, *The European War*, in *Marx and Engels Collected Works*, 13, Lawrence & Wishart, London 1980, p. 129.
- <sup>26</sup> P. Anderson, *Internationalism. A Breviary*, in «New Left Review», 14, 2002, 2, pp. 14-6.
- <sup>27</sup> Soell, *Weltmarkt, Revolution, Staatenwelt* cit., pp. 113-5.
- <sup>28</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., pp. 74-5.
- <sup>29</sup> Marx, *Introduzione*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 45.
- <sup>30</sup> Teschke, *Marxism* cit., pp. 163-87.
- <sup>31</sup> Marx, *Introduzione*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, pp. 6-11.
- <sup>32</sup> Per la premessa storicista del marxismo politico cfr. R. Brenner, *Le radici agrarie del capitalismo europeo*, in *Il dibattito Brenner. Agricoltura e sviluppo economico nell'Europa preindustriale*, a cura di T. H. Aston e C. H. E. Philpin, Einaudi, Torino 1989; B. Teschke, *Bourgeois Revolution, State-Formation and the Absence of International Relations*, in «Historical Materialism», 13, 2005, 2, pp. 3-26; H. Lacher, *Beyond Globalization. Capitalism, Territoriality, and the International Relations of Modernity*, Routledge, London 2006.
- <sup>33</sup> B. Teschke, *Imperial Doxa from the Berlin Republic*, in «New Left Review», 40, 2006, 2, pp. 133-4.
- <sup>34</sup> Marx - Engels, *India, Cina, Russia* cit., p. 303.

## 18. Religione

di Gilbert Achcar

### 1. *L'interesse di Marx verso la religione.*

La religione è una delle questioni in merito a cui il *corpus* marxiano (ovverossia i testi scritti da Karl Marx o di cui Marx è coautore) è carente. Anche se vi sono numerosi riferimenti alla religione nell'opera marxiana, le sue affermazioni più citate sul tema appartengono alla fase iniziale (di transizione) propria della sua traiettoria intellettuale, durante la quale si verifica la sua rottura con i Giovani hegeliani.

Non esiste pertanto una teoria *marxiana* della religione; questa è una lacuna teorica che ha determinato l'assenza, a tutt'oggi, di un lavoro (o di un insieme di lavori) di riferimento in grado di fornire un'esaustiva teoria *marxista* della religione<sup>1</sup>. La ragione principale di ciò è senza dubbio la grande complessità della religione rispetto alle più semplici ideologie politiche. Gli strumenti teorici sviluppati da Marx non possono spiegare da soli la multidimensionalità della questione. Il materialismo storico rappresenta un *explanans* necessario ma non sufficiente della religione, la quale è un argomento che richiede il contributo di tutte le principali scienze umane, come l'antropologia, la sociologia o la psicoanalisi. Inoltre, Marx scrisse molto meno di Friedrich Engels (1820-1895) in merito alla religione, probabilmente a causa di un interesse più contenuto per l'argomento dovuto alla limitatezza della sua personale esperienza religiosa rispetto a quella dell'amico.

Ci sono tuttavia molte osservazioni analitiche relativamente a questioni religiose negli scritti di Marx successivi alle celebri dichiarazioni della sua giovinezza. Esse possono essere divise in due categorie: da un lato, vi sono elementi di un'interpretazione materialistica della religione (intuizioni teoriche sparse più che una vera e propria teoria); dall'altro, vi sono metafore e analogie religiose (la più famosa è quella del «feticismo»<sup>2</sup>, ma

ce sono molte altre) che costellano gli scritti economici di Marx e che sono di scarsa utilità per uno studio della religione in quanto tale<sup>3</sup>.

Gli scritti di Marx includono inoltre diverse dichiarazioni politiche che vanno a definire un coerente atteggiamento politico marxiano nei confronti della religione; un'attenzione molto minore è stata dedicata a questa dimensione del pensiero di Marx, largamente sussunto nelle posizioni politiche dei bolscevichi sulla religione<sup>4</sup>.

## *2. Marx e la critica hegeliana di sinistra alla religione.*

Il giovane Marx aveva chiaramente fatto proprio il tono ateistico e antireligioso della Sinistra hegeliana nella prefazione della sua tesi di laurea (1840-1841), in cui, dopo aver citato «il grido di Epicuro» («empio non è chi nega gli dèi del volgo, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi»), presentava la «dichiarazione di Prometeo» («odio tutti gli dèi») come la «sentenza» stessa della filosofia «contro tutti gli dèi celesti e terreni che non riconoscono come divinità suprema l'auto-coscienza umana»<sup>5</sup>.

Tuttavia, fu solo dopo aver terminato la sua tesi di laurea (a giudicare dai quaderni che scrisse durante il suo soggiorno a Bonn nel 1842)<sup>6</sup> che Marx lesse alcune importanti opere sulla religione, prendendo numerosi appunti. Due lavori hanno avuto su di lui un impatto eccezionale: *Sul culto degli dèi feticci*, di Charles de Brosses (1709-1777), che Marx lesse nella traduzione tedesca, e *Sulla religione considerata nella sua origine, nelle sue forme e nei suoi sviluppi*, di Benjamin Constant (1767-1830).

Da de Brosses Marx mutuò la nozione di feticismo (discussa anche nel lavoro di Constant, sebbene in termini diversi)<sup>7</sup>. La prima occorrenza di questa nozione (poi ricorrente negli scritti successivi) era contenuta in un articolo del luglio 1842 sulla «*Rheinische Zeitung*»<sup>8</sup> che rappresenta il primo ampio intervento pubblico di Marx sulla religione. Il testo contiene la prima inversione materialistica dell'interpretazione idealista del ruolo della religione nella storia: «non già il decadere delle religioni antiche fece crollare gli antichi Stati, bensì il contrario»<sup>9</sup>. Qualche mese più tardi, in una lettera ad Arnold Ruge (1802-1880), Marx espone una concezione piuttosto semplicistica della religione insieme alla convinzione che essa sarebbe infine scomparsa: «la religione, in sé priva di contenuto, vive non del cielo,

bensi della terra, e col dissolversi della realtà distorta, di cui essa è la teoria, crolla da sé»<sup>10</sup>.

L'inversione materialistica si trova al centro anche dei saggi marxiani del 1843 che criticano due lavori del giovane hegeliano Bruno Bauer (1809-1882). Nella duplice confutazione intitolata *Sulla questione ebraica*, Marx non aveva ancora completamente rotto con una concezione essenzialista della religione (giudaismo e cristianesimo in questo caso), sulla scia della discutibile analisi di Ludwig Feuerbach (1804-1872) della religione cristiana, emblematicamente intitolata *L'essenza del cristianesimo*<sup>11</sup>. L'analisi di Marx era dunque ancora incentrata sull'«essenza» tanto del giudaismo quanto del cristianesimo nelle loro idealizzazioni chiamate «il Giudeo» e «il Cristiano». Egli identificava l'essenza del «Giudeo» e del «Giudaismo» nelle relazioni monetarie e sosteneva che questa essenza non era il risultato della religione ebraica in quanto tale, ma dell'effettivo inserimento storico degli ebrei negli «interstizi» delle società europee del medioevo, come avrebbe detto nei manoscritti economici degli anni successivi<sup>12</sup>.

Cerchiamo il segreto dell'ebreo non nella sua religione, bensì cerchiamo il segreto della religione nell'ebreo reale. [...] L'ebreo si è emancipato in modo giudaico non solo in quanto si è appropriato della potenza del denaro, ma altresì in quanto il denaro per mezzo di lui e senza di lui è diventato una potenza mondiale, e lo spirito pratico dell'ebreo lo spirito pratico dei popoli cristiani. Gli ebrei si sono emancipati nella misura in cui i cristiani sono diventati ebrei. [...]. Il giudaismo si è conservato non già malgrado la storia, bensì ad opera della storia. Il dio degli ebrei si è mondanizzato, è divenuto un dio mondano<sup>13</sup>.

È sulla scia di questi saggi che Marx scrisse la spesso citata e «lirica» *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, pubblicata nei «Deutsch-Französische Jahrbücher» nel 1844.

La base della critica irreligiosa è: l'uomo fa la religione, e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma l'uomo non è un'entità astratta posta fuori dal mondo. L'uomo è il mondo dell'uomo, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una coscienza capovolta del mondo, poiché essi sono un mondo capovolto. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo punto d'onore spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il suo universale fondamento di consolazione e giustificazione. Essa è la realizzazione fantastica dell'essenza umana, poiché l'essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque, mediatamente, la lotta contro quel mondo, del quale la religione è l'aroma spirituale<sup>14</sup>.



Ribadendo nel passaggio sopra citato un elemento chiave della critica di Feuerbach della religione («l'uomo fa la religione»), Marx si è spinto più avanti nella sua critica materialistica. L'affermazione secondo cui «l'uomo non è un'entità astratta» è una critica diretta a Feuerbach. Come quest'ultimo (e pensando soprattutto al cristianesimo), il giovane Marx riconosceva appieno il ruolo spirituale svolto dalla religione, considerando tuttavia al tempo stesso la sua essenza come una volgare «falsa coscienza». Egli ha formulato questa intuizione in maniera esemplare:

La miseria religiosa è insieme l'espressione della miseria reale e la protesta contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l'oppio del popolo. Eliminare la religione in quanto illusoria felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità reale. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni. La critica della religione, dunque, è, in germe, la critica della valle di lacrime, di cui la religione è l'aureola<sup>15</sup>.

Descrivere la religione come un'«espressione» sublimata della «miseria reale» e come una «protesta» contro di essa è un'affermazione perspicace, ma Marx purtroppo non portò avanti la dimensione della «protesta». Egli non si è concentrato sul fatto che il cristianesimo (come Engels avrebbe poi riconosciuto, anche se solo in parte, ne *La guerra dei contadini in Germania* del 1850)<sup>16</sup> aveva dimostrato di essere in grado di «sostenere le aspirazioni degli oppressi e dei poveri», come affermato da Michèle Bertrand (?)<sup>17</sup>. Da qui la polemica a tutto tondo di Marx del 1847 contro «i principi sociali del cristianesimo», che egli presentò come completamente antitetico al comunismo<sup>18</sup>.

La metafora dell'oppio è comunemente considerata come il simbolo della concezione marxiana della religione. Questa è diventata una delle sue espressioni più citate, anche se egli stava semplicemente riportando un'analogia già usata da diversi autori prima di lui, da Immanuel Kant (1724-1804) a Heinrich Heine (1797-1856), per illustrare una visione che è non è affatto «specificamente marxista», come ha sottolineato Michael Löwy (1938)<sup>19</sup>. La descrizione marxiana della virtù consolatoria della religione era anche in sintonia con il primo capitolo del libro di Constant *Sulla religione considerata nella sua origine, nelle sue forme e nei suoi sviluppi*<sup>20</sup>.

Nel contesto della battaglia combattuta dal comunismo del XX secolo contro la religione, quest'affermazione famosa ha finito per essere

interpretata in un senso più critico di quanto inizialmente inteso. Tale interpretazione era anche legata a uno slittamento in senso negativo della percezione dell'oppio rispetto al XIX secolo, quando era ancora comunemente usato in ambito medico come sedativo e tranquillante<sup>21</sup>. Tuttavia, in anni recenti, il pendolo delle interpretazioni storiche si è spostato nuovamente, ponendo grande enfasi sulla connotazione apparentemente positiva della descrizione marxiana della religione come «sospiro della creatura oppressa», in quanto denoterebbe una forma di empatia.

Il giovane Marx, tuttavia, stava solo affermando l'ovvio: la religione agisce come tranquillante contro l'ansia profonda provocata dal mondo moderno. Essa fornisce una «felicità illusoria» che, secondo lui, potrebbe essere sostituita dalla realizzazione della «vera felicità», la quale renderebbe superflue le illusioni. La critica della religione dovrebbe quindi portare alla critica del mondo terreno.

È innanzi tutto compito della filosofia, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la figura sacra dell'autoestraniazione umana, smascherare l'autoestraniazione nelle sue figure profane. La critica del cielo si trasforma così nella critica della terra, la critica della religione nella critica del diritto, la critica della teologia nella critica della politica<sup>22</sup>.

Marx continuò per un po' a perseguire il compito filosofico di smascherare l'alienazione «empia» come complemento necessario allo smascheramento dell'alienazione religiosa dei suoi ex compagni. In questo sforzo, egli formulò un'analogia tra i due tipi di alienazione, fornendo così uno spunto per la successiva mutazione della sua critica filosofica in una critica economico-politica ed evidenziando la continuità metodologica tra di esse.

Quanto più l'operaio si consuma nel lavoro tanto più acquista potenza il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, e tanto più povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno egli possiede. Come nella religione. Più l'uomo mette in Dio e meno serba in se stesso<sup>23</sup>. [...]

L'alienazione religiosa come tale si produce soltanto nel dominio della coscienza, dell'interno dell'uomo, ma l'alienazione economica è l'alienazione nella vita reale; la sua soppressione abbraccia quindi ambo i lati<sup>24</sup>.

Ciò portò Marx ad andare oltre la critica ateistica della religione, intesa come una fase superata; egli non sentiva più il bisogno di impegnarsi in tale

critica, prendendo così le distanze dai suoi ex compagni della Sinistra hegeliana.

L'ateismo [...] è una negazione di Dio e pone l'esistenza dell'uomo mediante questa negazione. Ma il socialismo come tale non abbisogna più di questa mediazione: esso parte dalla coscienza sensibile teorica e pratica dell'uomo e della natura come l'essenziale. Essa è la positiva autocoscienza dell'uomo, non più mediata dalla soppressione della religione<sup>25</sup>.

Ne *La sacra famiglia*, prima opera scritta da Marx insieme a Engels, Bauer veniva attaccato per aver mantenuto il dibattito sul terreno della religione. Il libro rappresenta un utile complemento ai saggi di Marx raccolti in *Sulla questione ebraica*, poiché ne chiarisce gli argomenti e fa luce sulla questione del suo presunto antisemitismo. Bauer condivideva il marchio hegeliano dell'antigiudaismo in combinazione con l'assenza di ostilità verso gli ebrei in quanto cittadini, nonché la visione hegeliana del cristianesimo come religione assoluta. Egli affrontava la «questione ebraica» in tali termini religioso-filosofici, mentre Marx ed Engels hanno cercato di riportare la questione al livello terreno dei determinanti materiali.

Il signor Bauer non sospetta che l'ebraismo reale, mondano, e perciò anche l'ebraismo religioso, è prodotto continuamente dalla vita civile moderna, e trova la sua elaborazione ultima nel sistema del denaro. [...] Per il signor Bauer, come teologo di fede cristiana, il significato storico-mondiale dell'ebraismo doveva di necessità cessare fin dal momento della nascita del cristianesimo. La vecchia opinione ortodossa secondo cui l'ebraismo si è conservato malgrado la storia, doveva perciò necessariamente essere ripetuta da lui<sup>26</sup>.

*La sacra famiglia* riaffermava in forma più chiara le tesi principali dei saggi di Marx. Invece di prendere di mira gli ebrei isolati dall'approccio «teologico» di Bauer, che si profila come «fanatismo teologico», il libro sosteneva che la base materiale della specificità storica degli ebrei all'interno della società cristiana, ovverosia la loro funzione di agenti dell'economia monetaria, è diventata universale.

Non si è spiegata l'esistenza dell'ebreo moderno con la sua religione, – come se questa fosse un'essenza particolare, esistente per sé – si è spiegata la vita tenace della religione ebraica con elementi pratici della società civile, i quali trovano in quella religione un riflesso fantastico. L'emancipazione degli ebrei in uomini, cioè l'emancipazione umana dall'ebraismo, non è stata concepita, perciò, come dal signor Bauer, come il compito particolare degli ebrei, ma come un compito pratico generale del mondo moderno, che è ebraico fin nel profondo del suo cuore. Si è dimostrato che il compito di superare l'essenza ebraica è in verità il compito di superare l'ebraismo della società civile, l'umanità della prassi moderna di vita, inumanità che raggiunge il suo vertice nel sistema del denaro<sup>27</sup>.

Mano a mano che la sua radicalizzazione politica progrediva, Marx prese le distanze dai Giovani hegeliani. Le *Tesi su Feuerbach* del 1845, che si chiudevano parlando della prassi rivoluzionaria («attività «rivoluzionaria», «pratico-critica»») <sup>28</sup>, rappresentavano un nuovo passo verso il superamento dell'essenzialismo inerente al «materialismo contemplativo» di Feuerbach:

Feuerbach prende le mosse dal fatto dell'auto-estraniazione religiosa, dalla duplicazione del mondo in un mondo religioso e in uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma il fatto che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso ed indipendente, è da spiegarsi soltanto con l'auto-dissociazione e con l'auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se stesso tanto compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionato praticamente <sup>29</sup>.

### *3. Verso un'interpretazione materialista della religione.*

Marx ed Engels consumarono la rottura con i Giovani hegeliani ed esposero gli elementi-cardine della loro nuova concezione materialistica della storia ne *L'ideologia tedesca*, abbozzata nel 1845-1846 e infine non pubblicata. La questione della religione era ancora centrale in quell'ultima resa dei conti con i loro ex compagni:

I Giovani hegeliani criticarono qualsiasi cosa scoprendo in essa idee religiose o definendola teologica. I Giovani hegeliani concordano con i Vecchi hegeliani in quanto credono al predominio della religione, dei concetti, dell'universale nel mondo esistente; solo che gli uni combattono quel predominio come usurpazione, mentre gli altri lo esaltano come legittimo <sup>30</sup>.

Questa volta, però, i due pensatori andarono oltre la loro «critica della critica critica» filosofica, come l'avevano ironicamente chiamata, gettando le basi per una nuova concezione della storia che, invertendo radicalmente la prospettiva precedente, portava all'elaborazione del materialismo storico.

Anche le immagini nebulse che si formano nel cervello dell'uomo sono necessarie sublimazioni del processo materiale della loro vita, empiricamente constatabile e legato a presupposti materiali. Di conseguenza la morale, la religione, la metafisica e ogni altra forma ideologica, e le forme di coscienza che ad esse corrispondono, non conservano oltre la parvenza dell'autonomia <sup>31</sup>.

La concezione materialistica della storia è quindi sorta insieme alla sua dimensione dialettica:

[Q]uesta concezione della storia si fonda dunque su questi punti: spiegare il processo reale della produzione, e precisamente muovendo dalla produzione materiale della vita immediata, assumere come fondamento di tutta la storia la forma di relazioni che è connessa con quel modo di produzione e che da esso è generata, dunque la società civile nei suoi diversi stati e sia rappresentarla nella sua azione come Stato, sia spiegare partendo da essa tutte le varie creazioni teoriche e le forme della coscienza, religione, filosofia, morale, ecc. ecc. e seguire sulla base di queste il processo della sua origine, ciò che consente naturalmente anche di rappresentare la cosa nella sua totalità (e quindi anche la reciproca influenza di questi lati diversi l'uno sull'altro)<sup>32</sup>.

Il manoscritto conteneva un'interessante osservazione a proposito della religione («la religione è fin dal principio la coscienza della trascendenza, [che] risulta dal dovere reale») che gli autori non hanno purtroppo sviluppato «in modo più popolare», come intendevano fare<sup>33</sup>; ciò che essi hanno detto a proposito della spiegazione materialistica della religione rappresentava essenzialmente le linee lungo le quali sviluppare un programma di ricerca.

Determinati rapporti di produzione e di scambio sono necessariamente legati a una determinata forma di società, e quindi a una determinata forma di Stato, e quindi a una determinata forma della coscienza religiosa. Se Stirner avesse esaminato la storia reale del medioevo, avrebbe potuto trovare perché la rappresentazione cristiana del mondo nel medioevo assunse proprio quella forma, e come accadde che più tardi si tramutò in un'altra; avrebbe potuto trovare che «il cristianesimo» non ha affatto una storia e che tutte le diverse forme sotto le quali esso viene concepito in tempi diversi non erano «autodeterminazioni» ma furono determinate da cause del tutto empiriche, sottratte ad ogni influenza dello spirito religioso<sup>34</sup>.

Nel *Manifesto del partito comunista* Marx ed Engels approfondirono la tesi dell'intima connessione fra la religione, in quanto forma di coscienza, e le condizioni materiali della società. Essi elaborarono una spiegazione euristica (benché piuttosto rozza) della persistenza storica delle religioni e di altre forme ideologiche, attribuendo ciò alla permanenza della divisione di classe.

Non c'è dubbio che le idee religiose, morali, filosofiche, politiche, giuridiche, ecc., si sono modificate nel corso della evoluzione storica; la religione, la morale, la filosofia, la politica, il diritto però si mantennero sempre attraverso tutti questi mutamenti. [...] La storia di tutta la società si è svolta sinora attraverso antagonismi di classe, che nelle diverse epoche assunsero forme diverse. Ma qualunque forma abbiano assunto tali antagonismi, lo sfruttamento di una parte della società per opera di un'altra è un fatto comune a tutti i secoli passati. Nessuna meraviglia, quindi, che la coscienza sociale di tutti i secoli, malgrado tutte le varietà e diversità, si muova in

certe forme comuni, in forme di coscienza che si dissolvono completamente soltanto con la completa sparizione dell'antagonismo di classi<sup>35</sup>.

La dialettica della permanenza e del cambiamento religioso (la trasmutazione delle religioni in parallelo ai cambiamenti storici delle condizioni materiali, pur nel mantenimento di alcune forme, che è la chiave della persistenza storica delle religioni) è un tema che ricorre in particolare nelle osservazioni dei due autori sul cristianesimo. Nell'aspra critica di *La religione della nuova era* di Georg Friedrich Daumer (1800-1875), che essi pubblicarono nel 1850, sottolineavano che «dopo l'invasione germanica, non furono le “nuove situazioni mondiali” a uniformarsi al cristianesimo, ma appunto il cristianesimo a trasformarsi a ogni nuova fase di quelle»<sup>36</sup>.

Negli scritti economici successivi di Marx, il cristianesimo è descritto come la religione del capitale *par excellence*. Come ha ironicamente scritto nei manoscritti economici del 1861-1863, il capitalismo è

per sua essenza [...] cosmopolita, come il cristianesimo. Perciò il cristianesimo è anche la religione specifica del capitale. In entrambi vale solo l'uomo. In sé e per sé un uomo vale quanto un altro. Per l'uno, tutto dipende dal fatto se ha fede, e per l'altro, se ha credito. Nel primo, però, si aggiunge l'elezione di grazia; nell'altro il caso di essere nato ricco o no<sup>37</sup>.

Marx sviluppò quest'idea nel *Capitale*, nella famosa sezione intitolata «Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano»:

Il mondo religioso non è che il riflesso del mondo reale. Per una società di produttori di merci, il cui rapporto di produzione generalmente sociale consiste nell'essere in rapporto coi propri prodotti in quanto sono merci, e dunque valori, e nel riferire i propri lavori privati l'uno all'altro in questa forma di cose, come eguale lavoro umano, il cristianesimo, col suo culto dell'uomo astratto, e in ispecie nel suo svolgimento borghese, nel protestantesimo, nel deismo, ecc., è la forma di religione più corrispondente<sup>38</sup>.

Una nota a piè di pagina del *Capitale* include anche una breve osservazione metodologica che Marx non ha purtroppo sviluppato:

La tecnologia svela il comportamento attivo dell'uomo verso la natura, l'immediato processo di produzione della sua vita, e con essi anche l'immediato processo di produzione dei rapporti sociali vitali e delle idee dell'intelletto che ne scaturiscono. Neppure una storia delle religioni, in qualsiasi modo eseguita, che faccia astrazione da questa base materiale, è critica. Di fatto è molto più facile trovare mediante l'analisi il nocciolo terreno delle nebulose religiose che viceversa, dedurre dai rapporti reali di vita, che di volta in volta si presentano, le loro forme incielate. Quest'ultimo è l'unico metodo materialistico e quindi scientifico<sup>39</sup>.



Negli scritti economici di Marx ci sono osservazioni sparse permeate da questa prospettiva, in cui il protestantesimo è considerato la versione del cristianesimo correlata al capitalismo, nell'ottica storico-materialistica resa celebre da Max Weber (1864-1920) ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Ecco due di questi commenti:

Il culto del denaro ha il suo ascetismo, le sue rinunce, i suoi sacrifici – la frugalità e la parsimonia, il disprezzo per i piaceri mondani, temporali e fugaci, la caccia al tesoro eterno. Di qui la connessione del puritanesimo inglese o anche del protestantesimo olandese con la tendenza ad accumulare denaro<sup>40</sup>.

Il sistema monetario è essenzialmente cattolico, il sistema creditizio essenzialmente protestante. Gli scozzesi odiano l'oro. Come carta l'esistenza monetaria delle merci ha soltanto una esistenza sociale. È la fede che rende beati. La fede nel valore monetario come spirito immanente delle merci, la fede nel modo di produzione e nel suo ordine prestabilito, la fede nei singoli agenti di produzione come semplici personificazioni del capitale autovalorizzantesi. Ma come il protestantesimo non riesce a emanciparsi dai principi del cattolicesimo, così il sistema creditizio non si emancipa dalla base del sistema monetario<sup>41</sup>.

Un aspetto della funzione capitalistica del protestantesimo è quello secondo cui esso «era anche un mezzo per aumentare il pluslavoro»<sup>42</sup>: «il protestantesimo rappresenta una parte importante nella genesi del capitale, già per aver trasformato quasi tutti i giorni festivi tradizionali in giorni lavorativi»<sup>43</sup>. Marx sottolineava anche la correlazione tra il malthusianesimo e il protestantesimo: «È caratteristico che il peccato originale economico travestito, il pomo d'Adamo, l'“appetito che urge”, [...] che questo punto scabroso sia stato e sia ancora monopolizzato dai signori della teologia anzi dalla chiesa protestante»<sup>44</sup>. Egli scherniva la mancanza di empatia verso il povero del protestantesimo: «se il monaco veneziano aveva trovato, nella deliberazione del destino che rende perenne la miseria, il diritto all'esistenza della beneficenza cristiana [...] il prebendario protestante vi trova, al contrario, il pretesto per condannare le leggi che concedono al povero il diritto a una misera sovvenzione pubblica»<sup>45</sup>. Marx chiamava ciò lo «“spirito” protestante»<sup>46</sup>.

Meno ricorrenti e interessanti sono i riferimenti ad altre religioni che si rintracciano negli scritti di Marx<sup>47</sup>. La sua osservazione più specifica a riguardo è la domanda sull'Oriente non «facile a risolversi» contenuta in una lettera del 1853 ad Engels: «per quanto riguarda la religione, la questione si risolverà in quella generale e perciò più facile a risolversi: perché la storia dell'Oriente *appare* come una storia delle religioni?»<sup>48</sup>.

L'enfasi di Marx sul verbo «apparire» suona qui come un indizio del fatto che il problema risiede principalmente nella percezione occidentale dell'Oriente, ovverosia nel problema dell'orientalismo nell'accezione del termine resa popolare da Edward Said (1935-2003). È tuttavia assai improbabile che questo fosse l'intento di Marx<sup>49</sup>.

#### *4. L'atteggiamento politico marxiano nei confronti della religione.*

L'atteggiamento politico di Marx nei confronti della religione è frutto della combinazione di due diverse influenze: l'ateismo anticlericale proprio del suo tempo e condiviso con i Giovani hegeliani era stato temperato dall'atteggiamento secolare-liberale che egli aveva trovato in Constant, la cui influenza su Marx è generalmente sottovalutata (se non addirittura ignorata)<sup>50</sup>. Non sorprende che il giovane Marx, nel suo articolo del 1842 sulla censura, abbia difeso la libertà di criticare la religione, cristianesimo incluso<sup>51</sup>. Egli interpretava questa libertà come parte della generale libertà di opinione nella prospettiva liberale-secolare, come aveva fatto nel suo primo confronto esteso con il tema della religione, in cui rifiutava qualsiasi privilegio ad ogni dogma o credo<sup>52</sup>.

Marx proseguiva sviluppando una forte argomentazione a favore di una rigorosa separazione tra religione e Stato, denunciando energicamente coloro che vogliono «fa[re] della religione la teoria del diritto pubblico»<sup>53</sup>:

[L]o Stato veramente religioso è quello teocratico; in esso il principe deve essere o, come nello Stato ebraico, il Dio della religione, Jehova stesso; ovvero, come nel Tibet, il rappresentante di Dio, il Dalai Lama; ovvero infine [...] [gli] Stati cristiani [...] devono tutti sottomettersi a una chiesa che è una «Chiesa infallibile», perché se, come nel protestantesimo, non esiste nella Chiesa un capo supremo, allora il dominio della religione non è altro che la religione del dominio, il culto della volontà del governo. Non appena uno Stato ammette in sé confessioni diverse con uguali diritti, non può più essere uno Stato religioso senza offendere le confessioni religiose particolari, non può più essere una Chiesa che condanna come eretico ogni seguace di un'altra confessione, che fa dipendere dalla fede ogni boccone di pane, che rende il dogma un legame tra il singolo individuo e l'esistenza sociale<sup>54</sup>.

Eppure, prima della fine del 1842, Marx, la cui concezione politica comunista andava maturando, prese anche chiaramente le distanze dall'ossessione per la religione propria di alcuni dei Giovani hegeliani<sup>55</sup>.

Egli riportò a Ruge la sua risposta a una domanda posta da Eduard Meyen (1812-1870), un membro di spicco del circolo berlinese dei «Liberi»:

Risposi subito e dissi chiaramente la mia opinione sui difetti dei loro lavori, i quali trovano la libertà in una forma licenziosa, sanculottesca, e nello stesso tempo comoda, piuttosto che nel contenuto *libero*, cioè autonomo e profondo. [...] Richiedevo poi che la religione fosse criticata entro la critica della situazione politica, anziché la situazione politica entro la religione [...]. Infine volevo che, se si doveva parlare di filosofia, ci si baloccasse meno con l'*etichetta* «ateismo» (il che rassomiglia ai bambini che assicurano a tutti quelli che li vogliono stare a sentire che essi non hanno paura dell'uomo nero) e si portasse piuttosto il contenuto della filosofia tra il popolo<sup>56</sup>.

La lucida difesa di Constant della libertà di religione (della libertà religiosa individuale senza restrizioni), in quanto garanzia più efficace contro il potere di ogni singola religione, aveva lasciato il segno sul giovane Marx<sup>57</sup>. Il chiarimento delle sue polemiche con Bauer ne *La sacra famiglia* confermava questa ispirazione, includendo il rigetto dell'«atteggiamento terroristico» emerso durante la Rivoluzione francese:

Si è mostrato al signor Bauer che l'ebreo, quando esige libertà e tuttavia non vuole rinunciare alla sua religione, «fa politica» e non pone alcuna condizione che contraddica la libertà politica. Si è mostrato al signor Bauer che la scomposizione dell'uomo nel cittadino non religioso e nell'uomo privato religioso non contraddice per nulla l'emancipazione politica. Gli si è mostrato che, come lo Stato si emancipa dalla religione emancipandosi dalla religione di Stato, e abbandonando la religione a sé stessa all'interno della società civile, così l'uomo singolo si emancipa politicamente dalla religione, comportandosi verso di essa non più come verso un affare pubblico, ma come verso un affare privato. Gli si è mostrato infine che l'atteggiamento terroristico della Rivoluzione francese verso la religione, ben lontano dal contraddire questa concezione, la conferma<sup>58</sup>.

Pertanto, Marx ed Engels sottolineavano che «il diritto di credere ciò che si vuole, il diritto di esercitare il culto di una qualsiasi religione, è esplicitamente riconosciuto come diritto universale dell'uomo» e ricordavano a Bauer che la fazione di Jacques Hébert (1757-1794) fu sconfitta durante la Rivoluzione francese con l'accusa che «aveva attentato ai diritti dell'uomo, perché aveva attentato alla libertà religiosa»<sup>59</sup>. Inoltre, ne *L'ideologia tedesca*, i due amici deridevano con caustica ironia Bauer per la sua pretesa di aver «spezzato» la religione e lo Stato<sup>60</sup>.

Eppure Marx ed Engels continuavano a condurre all'interno del movimento comunista una lotta incessante per sfatare sotto ogni aspetto l'ideologia borghese, religione inclusa. «Le leggi, la morale, la religione, sono per lui altrettanti pregiudizi borghesi, dietro ai quali si nascondono

altrettanti interessi borghesi»<sup>61</sup>. Marx doveva tuttavia essersi amaramente pentito dell'errore commesso nel novembre 1847, quando, nel suo rapporto all'Associazione operaia tedesca di cultura di Londra, aveva elogiato il libro di Daumer *I segreti dell'antichità cristiana*. Daumer, lo stesso autore che, come abbiamo visto, Marx ed Engels avrebbero duramente criticato tre anni dopo, aveva cercato di dare nuovo credito all'antica leggenda romana secondo la quale i primi cristiani perseguitati praticavano riti antropofagici. «Questa faccenda – spiegava Marx al suo pubblico – com'è descritta nell'opera di Daumer, per il cristianesimo non è il colpo mortale; è da chiedersi, ora, che importanza abbia per noi. Essa ci dà la certezza che la vecchia società sta per finire e che l'edificio dell'inganno e dei pregiudizi sta crollando»<sup>62</sup>.

L'atteggiamento di Marx e di Engels verso la religione è rimasto fondamentalmente duplice: la difesa della libertà religiosa individuale senza ostacoli contro le interferenze dello Stato è stata combinata con la lotta per l'emancipazione del partito dei lavoratori contro le credenze religiose. È la stessa posizione che Marx ha ribadito con forza nella *Critica al programma Gotha* del 1875:

«Libertà di coscienza»! Se in questo periodo di Kulturkampf si voleva rammentare al liberalismo le sue vecchie parole d'ordine, ciò si poteva fare solo in questa forma: Ognuno deve poter soddisfare tanto i suoi bisogni religiosi quanto i suoi bisogni corporei senza che la polizia vi ficchi il naso. Ma il partito operaio doveva pure in questa occasione esprimere la sua consapevolezza che la «libertà di coscienza» borghese non è altro che la tolleranza di ogni specie possibile di libertà di coscienza religiosa, e che il partito operaio si sforza, invece, di liberare le coscienze dallo spettro della religione<sup>63</sup>.

Eppure, Marx ed Engels hanno fermamente e coerentemente sostenuto il rigetto liberale dell'imposizione statale di credenze e pratiche religiose nella sfera privata. Ciò è emerso molto chiaramente nella critica alle altre correnti radicali di sinistra che chiedevano la soppressione della religione. Nel 1868, Marx formulò alcune osservazioni a margine del programma bakuninista che prometteva «l'abolizione dei culti, la sostituzione della fede con la scienza e della giustizia divina con la giustizia umana»: «Come se si potesse dichiarare – per decreto – l'abolizione della fede!»<sup>64</sup>. Egli ribadì questa opinione nell'intervista rilasciata nel 1879 alla «Chicago Tribune»: «sappiamo [...] che le misure violente contro la religione sono assurde; ma questa è un'opinione: man mano che il socialismo cresce, la religione

scompare. La sua scomparsa deve essere realizzata dallo sviluppo sociale, in cui l'educazione deve svolgere un ruolo importante»<sup>65</sup>.

Come previsto da Marx, il socialismo non è cresciuto nel XX secolo; i regimi che hanno preteso tale etichetta e che hanno invocato il nome di Marx in tutto il mondo hanno reso un pessimo servizio a entrambi, e la maggior parte di essi ha finito per crollare miseramente. Lungi dallo sparire, la religione ha assistito a un'impressionante rimonta negli ultimi decenni del secolo, ancora più eccezionale nelle sue versioni fondamentaliste. Le riflessioni di Marx sulla religione forniscono indizi indispensabili per comprendere questa «rivincita di Dio», come l'ha definita un osservatore<sup>66</sup>, insieme ad altri contributi chiave provenienti dall'ambito delle scienze sociali, come la nozione di anomia di Émile Durkheim (1858-1917)<sup>67</sup>. La concezione materialistica della storia ci porta a esplorare lo sfondo socio-economico su cui ha avuto luogo il «ritorno del religioso» (come il fenomeno è stato da più parti definito). L'emergere di questo fenomeno in concomitanza con il massiccio degrado delle condizioni sociali derivante dalla svolta neoliberista nel quadro del capitalismo globale e dalla crisi terminale del «socialismo reale» (seguita dal suo crollo) non è certamente una pura coincidenza. A questo proposito, anche la concettualizzazione e l'enunciazione della corrispondenza tra alienazione socio-economica e alienazione religiosa del giovane Marx e ispirate dalla Sinistra hegeliana sono utili.

La rimonta religiosa in corso ha rilanciato l'atteggiamento politico di Marx nei confronti della religione. Le stesse roccaforti illuministiche europee si trovano nuovamente di fronte a questo problema, reso più complesso dal fatto che la religione con cui ci si confronta è l'Islam, ovverosia il credo di popolazioni oppresse di origine migrante. L'atteggiamento di Marx verso la religione dovrebbe diventare ancora una volta fonte di ispirazione per coloro che aderiscono alla sua teoria generale. La libertà religiosa deve essere difesa ancora più strenuamente quando viene limitata dall'odio razzista verso coloro che professano una religione di minoranza. In tali condizioni, la difesa di questa libertà diventa una componente necessaria della lotta contro il razzismo, oltre che della lotta per la libertà politica in generale.

Come ricordava Marx ai suoi compagni tedeschi, la difesa della libertà di coscienza religiosa non deve però far passare in secondo piano la lotta contro la non-libertà di coscienza religiosa, così come contro l'impossibilità

di stampo religioso di provvedere ai propri bisogni fisici, sia che si tratti di un'oppressione imposta dallo Stato (come avviene ancora in molti paesi), sia che si tratti di catene religiose auto-imposte nel disperato tentativo di attenuare l'ansia generata dalla precarietà delle condizioni sociali nell'epoca neoliberale. La lotta per la separazione laica di religione e Stato, e in difesa di questa separazione quando essa è compiuta, resta impellente nel XXI secolo, così come lo è la lotta contro l'ampia gamma di usi della religione per scopi politici reazionari.

### Riferimenti bibliografici

- Account of Karl Marx's Interview with the «Chicago Tribune» Correspondent*, in *Marx Engels Collected Works*, 24, Lawrence & Wishart, London 1989, pp. 568-79.
- Achcar, G., *Scontro tra barbarie. Terrorismi e disordine mondiale*, Alegre, Roma 2006.
- Achcar, G., *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*, Haymarket, London 2013.
- Althusser, L., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1969.
- Anderson, K. B., *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Bellue, F., *Typologie des métaphores religieuses dans Le Capital de K. Marx*, in *Politique et Religion*, a cura di G. Labica e J. Robelin, L'Harmattan, Paris 1994, pp. 61-91.
- Bertrand, M., *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Éditions sociales, Paris 1979.
- Boer, R., *On Marxism and Theology*, 5 voll., Brill, Leiden 2007-14.
- Boer, R., *On Marxism and Theology*, IV, *Criticism of Earth*, Brill, Leiden 2012.
- Boer, R., *Lenin, Religion and Theology*, Palgrave Macmillan, New York 2013.
- Boer, R., *On Marxism and Theology*, V, *In the Vale of Tears*, Brill, Leiden 2014.
- Constant, B., *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Actes Sud, Arles 1999.
- Engels, F., *La guerra dei contadini in Germania*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 399-493.
- Engels, F., *Programme of the Blanquist Commune Refugees*, in *Marx Engels Collected Works*, 24, Lawrence & Wishart, London 1989, pp. 12-8.
- Gabel, P., *And God Created Lenin. Marxism vs. Religion in Russia, 1917-1929*, Prometheus Books, New York 2005.
- Garsten, B., *Religion and the Case Against Ancient Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures*, in «Political Theory», 38, 2010, 1, pp. 4-33.
- Higonnet, P., *Marx, disciple de Constant?*, in «Annales Benjamin Constant», 6, 1986, pp. 11-6.
- Kepel, G., *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.
- Löwy, M., *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, Verso, London 1996.
- Marx, K., *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 19-102.
- Marx, K., *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 105-28.
- Marx, K., *L'articolo di fondo del n. 179 della «Kölnische Zeitung»*, in *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 184-205.



- Marx, K., *Sulla questione ebraica*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 158-89.
- Marx, K., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 190-204.
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 249-376.
- Marx, K., *Tesi su Feuerbach*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-5.
- Marx, K., *Il comunismo del «Rheinischer Beobachter»*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 234-47.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore III*, *Marx Engels Opere*, XXXVI, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K., *Remarks on the Programme and Rules of the International Alliance of Socialist Democracy*, in *Marx Engels Collected Works*, 21, Lawrence & Wishart, London 1985, pp. 207-82.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Marx, K. - Engels, F., *La sacra famiglia*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 3-234.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Discorsi all'Associazione operaia di cultura di Londra*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 616-9.
- Marx, K. - Engels, F., *Recensioni (febbraio 1850)*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 241-55.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1852-1855*, *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972.
- McKinnon, A., *Reading «Opium of the People»: Expression, Protest and the Dialectics of Religion*, in «Critical Sociology», 31, 2005, 1-2, pp. 15-38.
- Toscano, A., *Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion*, in «Historical Materialism», 18, 2010, pp. 3-29.
- Traverso, E., *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat (1843-1943)*, La Breche-Pec, Montreuil 1990.

<sup>1</sup> Nel suo *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Éditions sociales, Paris 1979, pp. 76-7, Michèle Bertrand ha giustamente affermato che «l'analisi della religione di Marx ed Engels non assume la forma di una teoria generale della religione completa e a pieno titolo». Da marxista, la studiosa non trovò nel marxismo alcuna valida risposta alla questione della «permanenza della religione» (*ibid.*, p. 184). Per una visione d'insieme dell'interesse del marxismo occidentale verso la religione e degli approcci para-marxisti ad essa si vedano i cinque volumi di R. Boer, *On Marxism and Theology*, 5 voll., Brill, Leiden 2007-2014.

<sup>2</sup> Cfr. K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 104-5: «quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare una analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Quivi, i prodotti del cervello umano paiono figure

indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra loro e in rapporto con gli uomini. Così, nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci».

<sup>3</sup> Cfr. F. Bellue, *Typologie des métaphores religieuses dans Le Capital de K. Marx*, in *Politique et Religion*, a cura di G. Labica e J. Robelin, L'Harmattan, Paris 1994, pp. 61-91. Il presente studio non si occuperà delle metafore religiose utilizzate da Marx, ma ripercorrerà solo lo sviluppo della sua prospettiva storico-materialistica sulla religione stessa.

<sup>4</sup> Due lavori recenti sui bolscevichi e la religione sono: P. Gabel, *And God Created Lenin. Marxism vs. Religion in Russia, 1917-1929*, Prometheus Books, New York 2005 e R. Boer, *Lenin, Religion and Theology*, Palgrave Macmillan, New York 2013.

<sup>5</sup> K. Marx, *Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, in *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 24. Anche Marx concluse la sua tesi con una citazione pugnacemente antireligiosa di Lucrezio (94 a.C.-50/55 a.C.) che elogia Epicuro (341 a.C.-270 a.C.), definito dal giovane laureando come «il più grande illuminista greco» (*ibid.*, p. 69).

<sup>6</sup> I «Bonner Hefte» sono pubblicati in MEGA<sup>2</sup>, IV/1.

<sup>7</sup> Per una discussione della ripresa marxiana di de Brosses cfr. R. Boer, *On Marxism and Theology*, IV, *Criticism of Earth*, Brill, Leiden 2012, pp. 177-206 e Id., *On Marxism and Theology*, V, *In the Vale of Tears*, Brill, Leiden 2014, pp. 289-309. Per un confronto tra la nozione di feticismo di Constant e quella di Marx cfr. B. Garsten, *Religion and the Case Against Ancient Liberty: Benjamin Constant's Other Lectures*, in «Political Theory», 38, 2010, 1, pp. 4-33.

<sup>8</sup> K. Marx, *L'articolo di fondo del n. 179 della «Kölnische Zeitung»*, in *Marx Engels Opere cit.*, I, p. 190.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>10</sup> Karl Marx ad Arnold Ruge, 30 novembre 1842, in *Marx Engels Opere cit.*, I, p. 414.

<sup>11</sup> Si veda la discussione critica di Feuerbach e della sua influenza sul primo Marx in L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1969.

<sup>12</sup> Cfr. i tre passaggi seguenti tratti dai *Grundrisse* sul ruolo economico degli ebrei nella storia: «Come gli ebrei nell'antica società polacca o in generale nella società medievale, così interi popoli mercantili – com'è accaduto nell'antichità e successivamente con i lombardi – possono assumere questo ruolo tra popoli il cui modo di produzione non è ancora stato condizionato dal valore di scambio come presupposto fondamentale», K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, I, pp. 226-7; «La ricchezza come fine a se stessa si ritrova solo tra i popoli commerciali – monopolisti del *carrying trade* – che vivono nei pori del mondo antico come gli ebrei vivono nei pori della società medievale», *ibid.*, II, p. 112; «I semiti negli interstizi del mondo antico, [così come] gli ebrei, i longobardi ed i normanni negli interstizi della società medievale, rappresentano alternativamente [...] i diversi momenti della circolazione – denaro e merce. Essi sono i mediatori dello scambio sociale di materia», *ibid.* Sulle discussioni marxiste sulla «questione ebraica» da Marx ad Abram Léon (1918-1944) cfr. E. Traverso, *Les marxistes et la question juive. Histoire d'un débat (1843-1943)*, La Breche-Pec, Montreuil 1990.

<sup>13</sup> K. Marx, *Sulla questione ebraica*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 184-6.

<sup>14</sup> Id., *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, *ibid.*, p. 190.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 190-1.

<sup>16</sup> F. Engels, *La guerra dei contadini in Germania*, in *Marx Engels Opere*, X, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 399-493. Per una critica delle concezioni di Engels cfr. G. Achcar, *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism*, Haymarket, London 2013, pp. 10-39.

<sup>17</sup> Bertrand, *Le statut de la religion cit.*, p. 34.

<sup>18</sup> K. Marx, *Il comunismo del «Rheinischer Beobachter»*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 243.

<sup>19</sup> M. Löwy, *The War of Gods. Religion and Politics in Latin America*, Verso, London 1996, p. 5.

<sup>20</sup> B. Constant, *De la Religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Actes Sud, Arles 1999, pp. 39-52 («Du sentiment religieux»).

<sup>21</sup> Cfr. A. McKinnon, *Reading «Opium of the People»: Expression, Protest and the Dialectics of Religion*, in «Critical Sociology», 31, 2005, 1-2, pp. 15-38.

<sup>22</sup> Marx, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione cit.*, p. 191.

<sup>23</sup> Id., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere cit.*, III, p. 298.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 333. Tale affermazione è da confrontare con le ben più tarde osservazioni di Engels a proposito dei lavoratori socialdemocratici tedeschi secondo cui «l'ateismo ha già superato la sua utilità per loro; questa pura negazione non si applica loro, dal momento che non si trovano più in opposizione teorica, ma solo in opposizione pratica ad ogni credenza in Dio: sono semplicemente attraverso con Dio, vivono e pensano nel mondo reale e sono, quindi, materialisti», F. Engels, *Programme of the Blanquist Commune Refugees*, in *Marx Engels Collected Works*, 24, Lawrence & Wishart, London 1989, pp. 15-6.

<sup>26</sup> K. Marx - F. Engels, *La sacra famiglia*, in *Marx Engels Opere*, IV, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 121-2.

<sup>27</sup> Marx - Engels, *La sacra famiglia cit.*, p. 122.

<sup>28</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 3.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>30</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere cit.*, V, pp. 15-6.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 38-9.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>34</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca cit.*, pp. 144-5.

<sup>35</sup> Idd., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 504-5.

<sup>36</sup> Idd., *Recensioni (febbraio 1850)*, in *Marx Engels Opere cit.*, X, p. 244.

<sup>37</sup> K. Marx, *Teorie sul plusvalore III*, *Marx Engels Opere*, XXXVI, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 482.

<sup>38</sup> Id., *Il capitale. Libro primo cit.*, p. 111 [nell'edizione italiana la prima frase è assente, n.d.t.].

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 414-5, nota 89.

<sup>40</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica cit.*, I, pp. 195-6.

<sup>41</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 690.

<sup>42</sup> Id., *Teorie sul plusvalore III cit.*, p. 401.

<sup>43</sup> Id., *Il capitale. Libro primo cit.*, p. 311, nota 124.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 675, nota 78.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 708.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 785, nota 197.

<sup>47</sup> Cfr. K. B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.

<sup>48</sup> Karl Marx a Friedrich Engels, 2 giugno 1853, in *Marx Engels Opere*, XXXIX, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 267.

<sup>49</sup> Cfr. Achcar, *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism* cit., pp. 68-102.

<sup>50</sup> Un'eccezione è rappresentata da P. Higonnet, *Marx, disciple de Constant?*, in «Annales Benjamin Constant», 6, 1986, pp. 11-6.

<sup>51</sup> K. Marx, *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, in *Marx Engels Opere* cit., I, pp. 105-28.

<sup>52</sup> Id., *L'articolo di fondo del n. 179 della «Kölnische Zeitung»* cit., pp. 192-3.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 201.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 201-2.

<sup>55</sup> Cfr. A. Toscano, *Beyond Abstraction: Marx and the Critique of the Critique of Religion*, in «Historical Materialism», 18, 2010, pp. 3-29.

<sup>56</sup> Karl Marx ad Arnold Ruge, 30 novembre 1842, in *Marx Engels Opere* cit., I, p. 414.

<sup>57</sup> Questa è la potente conclusione di Constant in *De la religion* cit., pp. 576-7: «Quindi, in ogni epoca, dovremmo pretendere la libertà religiosa, illimitata, infinita, individuale. [...] Essa moltiplicherà le forme religiose. [...] Una singola setta è sempre una temibile rivale. [...] Dividi il torrente o, per meglio dire, lascia che si divida in mille rivoli. Fertilizzeranno il suolo che il torrente avrebbe devastato».

<sup>58</sup> Marx - Engels, *La sacra famiglia* cit., p. 124.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>60</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 80.

<sup>61</sup> Idd., *Manifesto del partito comunista* cit., p. 496.

<sup>62</sup> Idd., *Discorsi all'Associazione operaia di cultura di Londra* [30 novembre e 7 dicembre 1847], in *Marx Engels Opere* cit., VI, p. 619.

<sup>63</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 47-8.

<sup>64</sup> K. Marx, *Remarks on the Programme and Rules of the International Alliance of Socialist Democracy*, in *Marx Engels Collected Works*, 21, Lawrence & Wishart, London 1985, p. 208. Engels esprime la stessa opinione nel 1874 nella sua critica al programma dei rifugiati blanquisti della Comune, che stabiliva che «ogni servizio religioso, ogni organizzazione religiosa deve essere vietata». Egli sottolineava che «la persecuzione è il modo migliore per rafforzare convinzioni indesiderabili» e che «l'unico servizio che può ancora essere reso oggi a Dio è rendere l'ateismo un dogma obbligatorio», Engels, *Programme of the Blanquist Commune Refugees* cit., p. 16.

<sup>65</sup> *Account of Karl Marx's Interview with the «Chicago Tribune» Correspondent*, in *Marx Engels Collected Works* cit., 24, p. 576.

<sup>66</sup> G. Kepel, *La rivincita di Dio*, Rizzoli, Milano 1991.

<sup>67</sup> Per l'uso tanto di Marx quanto di Durkheim nella comprensione dell'impennata del fondamentalismo religioso alla fine del XX secolo cfr. G. Achcar, *Scontro tra barbarie. Terrorismi e disordine mondiale*, Alegre, Roma 2006.

## 19. Educazione

di Robin Small

### 1. *Il contributo di Marx sull'educazione.*

La fine del XX secolo ha visto il crollo dei regimi comunisti e un breve momento di trionfalismo occidentale che ha lasciato il posto a nuove incertezze allorché sono riemersi profondi problemi economici e politici. Ci sono tuttavia ambiti della vita sociale in cui la spinta del capitale verso la creazione di una società ad esso somigliante è ancora attiva, nonostante i problemi di ordine più generale. Uno di questi è l'educazione. Ora che gli scritti di Karl Marx tornano ad essere letti come fonte di comprensione del mondo d'oggi, è da chiedersi se essi forniscono un contributo utile al dibattito sulla scuola e sull'università. Testimonianze dell'opinione di Marx sull'educazione si ritrovano lungo tutto l'arco della sua produzione e includono non solo brani famosi dal *Manifesto del partito comunista*, scritto con Friedrich Engels (1820-1895), o dal primo libro di *Capitale*, ma anche documenti dell'Associazione internazionale dei lavoratori da lui stilati<sup>1</sup>.

Marx scriveva prima dell'introduzione dei sistemi scolastici statali nelle società economicamente avanzate e molte delle sue idee furono superate da quel cambiamento storico. Un esempio è il suo progetto per coniugare lavoro e scuola per i bambini. Esso si basava sul presupposto, ribadito nella *Critica al programma di Gotha*, secondo cui l'abolizione del lavoro minorile è «incompatibile con l'esistenza della grande industria, ed è perciò un vano, pio desiderio»<sup>2</sup>. Tale presupposto si è rivelato falso, ma l'approccio di Marx rimane istruttivo: esso ci mostra come le sue grandi idee (l'analisi della società classista, le tensioni tra i mezzi e le relazioni sociali di produzione ecc.) riguardino questioni specifiche inerenti all'istruzione.

La presente indagine toccherà tre ambiti in cui le idee di Marx riecheggiano le preoccupazioni dell'oggi: innanzitutto, la sua concezione

del ruolo economico dell'istruzione e le sue implicazioni per le politiche pubbliche; quindi, la sua concezione dell'istruzione scolastica della classe operaia; infine, la sua visione degli insegnanti come gruppo sociale e dell'insegnamento come lavoro.

## 2. *L'economia politica dell'educazione.*

Nelle *Teorie sul plusvalore* di Marx il ruolo economico della scuola è così sinteticamente definito: «[l'educazione] produce capacità lavorativa»<sup>3</sup>. Questo processo si potrebbe anche chiamare «addestramento»; è qualcosa che le scuole e le università fanno, tra le altre attività. Come la medicina, l'istruzione è uno di quei servizi che «educano, conservano, modificano ecc. la capacità lavorativa, in breve quei servizi che danno a questa una specializzazione o che anche si limitano a conservarla»<sup>4</sup>. La produzione moderna richiede lavoratori con conoscenze generali e abilità pratiche, nonché con una certa versatilità a supporto dell'innovazione tecnologica. Nel XX secolo, i successivi innalzamenti dell'età scolare nelle società avanzate sono stati giustificati facendo appello alle necessità dell'economia nazionale.

Questo principio va al di là della produzione e dell'industria. Nel discutere la posizione delle occupazioni commerciali nel Libro terzo del *Capitale*, Marx osservava che «la preparazione, la conoscenza del commercio e delle lingue e così via, vengono diffuse con sempre maggiore rapidità, si generalizzano, diventano più facili, costano meno a misura che la scienza e l'istruzione popolare si sviluppano e che la produzione capitalistica orienta sempre più verso la pratica i metodi di insegnamento ecc.»<sup>5</sup>. La formazione di questi lavoratori è invero affidata alla scuola pubblica e pagata dalla comunità nel suo insieme. Marx notava che questa spinta esercita un'influenza determinante sul curriculum e persino sui metodi di insegnamento. «Pratica» è un'espressione carica di significato; ma di chi sono gli interessi serviti da queste pratiche?<sup>6</sup>

Oltre alla trasmissione della conoscenza, anche la produzione di nuova conoscenza è cruciale per il capitalismo. Nei *Grundrisse* Marx afferma che la tecnologia moderna da cui il capitalismo dipende è solo «l'applicazione [della] scienza alla produzione»<sup>7</sup>. Egli era rimasto colpito dall'affermazione dello scrittore scozzese Andrew Ure (1778-1857) secondo cui la rivoluzione



industriale era stata resa possibile dai progressi nella progettazione delle macchine basati su principi scientifici. Per converso, pensava Ure, molte conoscenze potevano essere apprese tramite la tecnologia. Le proprietà del calore, ad esempio, «possono essere tutte meglio studiate durante un soggiorno di una settimana nel Lancashire, piuttosto che in una semestre presso una qualsiasi università in Europa»<sup>8</sup>. Da questo punto di vista, la conoscenza scientifica è una forza di produzione a sé stante e un elemento essenziale nelle economie moderne.

Ma da dove proviene questa conoscenza e a chi appartiene? Nei *Grundrisse* Marx utilizzava l'espressione «intelletto generale [*general intellect*]»<sup>9</sup>. Quest'espressione inglese di origine incerta si riferisce al *corpus* di conoscenze utili che appartiene a una determinata società. Questo patrimonio è privatizzato dal capitalismo in una maniera simile a quella in cui la terra comune del medioevo fu recintata diventando la base economica per il dominio sociale della proprietà privata. Marx scrisse: «allora l'invenzione diventa una attività economica e l'applicazione della scienza alla produzione immediata un criterio dominante e sollecitante per la produzione stessa»<sup>10</sup>.

Un'altra caratteristica costante della società capitalista è la tensione tra la necessità di un'istruzione pubblica e la spinta a considerarla come una spesa generale il più possibile da contenere<sup>11</sup>. L'istruzione appare come un bene privato da assegnare in base al principio del «chi usa paga», considerando «l'utente» l'individuo o la famiglia, e non la comunità. Anche Adam Smith (1723-1790) non era d'accordo con questa concezione. Egli riconosceva i benefici pubblici di una modesta scolarizzazione, la quale rendeva le persone «più decent[i] e ordinat[e]» e meno soggette all'«opposizione capricciosa o non necessaria alle misure del governo»<sup>12</sup>. L'osservazione di Marx secondo cui «per istruzione morale il borghese intende l'inculcamento di principi borghesi»<sup>13</sup> potrebbe essere considerata come una nota a margine di quell'osservazione. In un intervento politico successivo, Marx sosteneva la causa di un curriculum scolastico essenziale (comprendente la grammatica e l'aritmetica oltre all'educazione fisica), tralasciando «discipline che permettono conclusioni differenziate» o suscettibili di «interpretazioni di parte o di classe»<sup>14</sup>.

Questa poteva essere una mossa tattica di fronte alla richiesta, a fin di bene, di insegnare ai bambini «il valore del lavoro», oppure poteva

esprimere il sospetto che la forza-lavoro docente agisse come uno degli «ordini ideologici» del sistema capitalista<sup>15</sup>.

Marx sostenne la scolarizzazione di massa, ma non la separazione dei bambini dalla vita lavorativa adulta, separazione che è data per scontata da quando, verso la fine del XIX secolo, fu introdotta l'istruzione obbligatoria. Una delle ragioni è pratica; molte delle sue osservazioni in merito all'istruzione fanno riferimento ai Factory Acts, che stabilivano l'obbligo, per i datori di lavoro, di garantire un'istruzione part-time ai bambini. Marx attirò l'attenzione sui difetti nell'attuazione di questo provvedimento, ma approvò la combinazione di lavoro e di istruzione. Le sue ragioni includevano una risposta alla richiesta di insegnare ai bambini il «valore del lavoro». Egli credeva che l'apprendimento di ciò non potesse avvenire in classe, ma solo attraverso l'esperienza del lavoro reale.

Una chiara etica del lavoro percorre il pensiero di Marx; egli considerava la realizzazione di una «generale laboriosità» una delle conquiste del capitalismo e un vantaggio per le generazioni future<sup>16</sup>. Questa convinzione si è manifestata anche quando si è occupato di istruzione. Marx nutriva una certa simpatia per le fantasiose immagini utopiche dell'infanzia futura di Charles Fourier (1772-1837)<sup>17</sup>, ma criticava gli educatori dell'epoca, che noi oggi considereremmo invece dei pionieri dell'educazione moderna progressista o «centrata sui bambini»<sup>18</sup>. Marx credeva nel valore del lavoro per i bambini, in classe e in fabbrica, e riteneva che qualsiasi conquista autentica implicasse affrontare con successo l'«essere dato» e la resistenza del mondo reale e materiale, che include anche i limiti delle nostre capacità mentali, come si può vedere con la creatività artistica e intellettuale.

C'era un altro punto sul quale Marx dissentiva rispetto al progressivismo educativo. Egli si interessava soprattutto delle esigenze di una classe sociale che, in passato, era stata privata delle opportunità educative e a cui, anche allora, era stato concesso solo il minimo richiesto dallo *status quo* sociale. Marx non era interessato alla scolarizzazione dei bambini della classe media e liquidava rapidamente i loro problemi: «se la borghesia e l'aristocrazia trascurano i loro doveri nei confronti della prole, è colpa loro: godendo dei privilegi di queste classi, i fanciulli sono condannati a subirne le conseguenze»<sup>19</sup>.

### 3. Istruzione, Stato e società.

L'istruzione pubblica faceva parte della tradizione intellettuale tedesca da cui proveniva Marx. Nella sua *Filosofia del diritto*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) aveva difeso il diritto della società civile a farsi carico dell'educazione dei bambini precedentemente sotto il controllo della famiglia, dato che essi dovevano diventare suoi membri. «La società civile ha il dovere e il diritto, contro l'arbitrio e l'accidentalità dei genitori, di esercitare un controllo e un'influenza sull'educazione, nella misura in cui questa si riferisce ai requisiti per diventare membro della società, e soprattutto quando l'educazione deve essere portata a termine non dai genitori stessi ma da altri»<sup>20</sup>. Hegel diresse per otto anni una scuola, quindi ne sapeva qualcosa di come trattare con i genitori:

Per quanto riguarda l'educazione i genitori credono comunemente d'avere piena libertà, e di poter fare tutto ciò che vogliono. L'opposizione principale al carattere pubblico dell'istruzione proviene dai genitori, e sono questi ultimi in genere a sparare e gridare contro gli insegnanti e gli istituti pubblici: l'arbitrio, la discrezionalità dei genitori si oppone a tali istituti di carattere sociale. E tuttavia la società ha diritto di procedere secondo le sue vedute sperimentate e obbligare i genitori a far insegnare ai figli tutto ciò che è stato stabilito come necessario per l'ingresso nella società civile<sup>21</sup>.

Marx avrebbe potuto essere d'accordo con queste tesi, anche se la sua visione della società civile era molto diversa da quella di Hegel. Egli rifiutava qualsiasi riconciliazione degli opposti interessi di classe attraverso una forma superiore di vita sociale nello «Stato». Al contrario, è la società civile che determina la forma del potere statale e le sue espressioni ideologiche. Le implicazioni di ciò per la politica educativa sono illustrate in un passaggio polemico del *Manifesto del partito comunista*:

[M]a voi dite che sostituendo l'educazione sociale all'educazione domestica noi sopprimiamo i legami più intimi. Ma non è anche la vostra educazione determinata dalla società, dai rapporti sociali entro ai quali voi educate, dall'intervento più o meno diretto o indiretto della società per mezzo della scuola, ecc.? Non sono i comunisti che inventano l'influenza della società sull'educazione; essi ne cambiano soltanto il carattere; essi strappano l'educazione all'influenza della classe dominante<sup>22</sup>.

Due decenni dopo, Marx avrebbe ripetuto l'ultimo punto difendendo l'uso dell'autorità statale costituita per attuare le riforme sociali, fra cui quella relativa alla frequenza scolastica obbligatoria per i bambini. «Facendo introdurre tali leggi, la classe operaia non accrescerà la forza del

potere governativo. [...] Al contrario, tali agenti trasformerebbero il potere diretto contro di esse in loro proprio agente»<sup>23</sup>.

La logica dell'argomentazione di Marx è chiara. La scuola moderna è sorta all'interno delle società capitaliste per ragioni più legate ai bisogni del capitale che agli interessi dei bambini. Tuttavia, anche a questo riguardo si può affermare qualcosa di analogo alla distinzione tra mezzi e relazioni sociali di produzione. Come la fabbrica, la scuola moderna è una risorsa che la società futura può utilizzare per i propri scopi. Nel frattempo, essa è un luogo in cui gli interessi in concorrenza tra loro si scontrano, specialmente quando competono per stabilire le politiche pubbliche. Ancora una volta, nel *Manifesto del partito comunista* è spiegato chiaramente: «essa stessa [la borghesia], dunque, dà al proletariato gli elementi della propria educazione, gli dà cioè le armi contro se stessa»<sup>24</sup>.

Tuttavia, il pensiero di Marx sul ruolo dello Stato nell'istruzione si è evoluto nel corso degli anni. In diverse occasioni, egli ha espresso l'opinione secondo cui i sistemi scolastici gestiti a livello locale del tipo esistente in diverse parti degli Stati Uniti fossero preferibili a una scuola gestita dallo Stato centrale, il cui modello più noto era, al tempo, quello prussiano. Nel sistema americano, le scuole pubbliche erano finanziate grazie alle tasse locali ed erano gestite da consigli scolastici eletti a livello locale. L'unico compito del governo era quello di evitare differenze eccessive tra i distretti, nominando ispettori simili a quelli delle fabbriche britanniche il cui lavoro era ammirato da Marx. A suo parere, ciò era la dimostrazione che l'istruzione poteva essere «nazionale» senza essere «controllata dal governo»<sup>25</sup>.

Questa riluttanza a sostenere la gestione governativa dell'istruzione divenne più acuta negli anni settanta del XIX secolo. L'esperienza della Comune di Parigi ebbe un grande impatto sulla concezione marxiana del potere statale e, di conseguenza, dell'istruzione. Durante la sua breve vita, la Comune aveva istituito un'amministrazione democratica che includeva un nuovo tipo di scuola. «Tutti gli istituti di istruzione sono stati aperti gratuitamente al popolo, e liberati al tempo stesso da ogni ingerenza della Chiesa e dello Stato»<sup>26</sup>. Come mostrano queste parole, Marx era più che mai contrario al fatto di fare affidamento sullo Stato per realizzare le riforme sociali. Ciò emerge nei suoi commenti sulla politica educativa del neonato Partito socialista dei lavoratori (in seguito Partito

socialdemocratico). Nel testo del 1875, noto come *Critica al programma di Gotha*, Marx scrisse:

[È] assolutamente da respingere una «educazione popolare da parte dello Stato». Fissare con una legge dello Stato i mezzi delle scuole elementari, la qualifica del personale insegnante, i rami d'insegnamento, ecc., e, come accade negli Stati Uniti, sorvegliare per mezzo degli ispettori dello Stato l'adempimento di queste prescrizioni legali è qualcosa di affatto diverso dal nominare lo Stato educatore del popolo! Sono invece da escludere tanto il governo che la Chiesa da ogni influenza sulla scuola. Nel Reich prussiano-tedesco (e non si ricorra alla magra scusa di dire che si parla di uno «Stato futuro»; abbiamo veduto come stanno le cose a questo proposito) è lo Stato, al contrario, che ha bisogno di un'assai rude educazione da parte del popolo<sup>27</sup>.

La posizione di Marx sul ruolo dello Stato è dunque una via di mezzo tra le opposte tendenze all'interno del movimento socialista, rappresentate rispettivamente dai sostenitori di Ferdinand Lassalle (1825-1864) e quelli di Michail Bakunin (1814-1876) con cui, in momenti diversi, egli fu costretto a confrontarsi<sup>28</sup>. Nonostante il suo attacco retorico allo Stato, la politica che egli sosteneva manteneva un controllo centralizzato di diversi aspetti chiave dell'istruzione: il budget, il curriculum scolastico e la composizione della forza-lavoro insegnante. Questi sono argomenti verso cui Marx nutriva un interesse particolare e sui quali ha formulato proposte che meritano un esame più attento.

#### 4. *Il curriculum di Marx.*

La permanente affinità di Marx con Hegel è evidente nell'appello all'ideale umanistico di una personalità equilibrata e sfaccettata come obiettivo dell'educazione. Egli era, sotto diversi punti di vista, un prodotto tipico della tradizione fondata sulla concezione tedesca di *Bildung* (una parola spesso tradotta come «educazione» o «cultura», ma con connotazioni relative alla formazione della personalità)<sup>29</sup>. La continuità tra le sue idee sull'educazione e questo modello è mascherata da uno slittamento del vocabolario concettuale nel quadro della società di classe. Come Smith, anche Marx vuole che le scuole pubbliche contrastino gli effetti dell'intensificata divisione del lavoro nelle officine e nelle fabbriche moderne. Un lavoratore che deve svolgere pochi semplici compiti durante la giornata lavorativa, «diventa tanto stupido e ignorante quanto può diventarlo una creatura umana»<sup>30</sup>. Smith non spiegò come evitare tale

rischio; Marx attinse a uno scrittore francese, Claude-Anthime Corbon (1808-1891), il cui libro sull'istruzione tecnica egli aveva letto con interesse<sup>31</sup>. Corbon sosteneva una formazione che promuovesse capacità di lavoro flessibili al posto della specializzazione professionale<sup>32</sup>. Marx vi aggiunse una dimensione teorica, coerente con il legame da lui istituito tra scienza e tecnologia e, si potrebbe aggiungere, con la sua concezione filosofica dell'unità di teoria e prassi. Da qui, la sua insistenza, nel *Capitale*, sul fatto che «l'inevitabile conquista del potere politico da parte della classe operaia conquisterà anche all'istruzione tecnologica [*technologischen Unterricht*] teorica e pratica il suo posto nelle scuole degli operai»<sup>33</sup>.

Un passaggio chiave del *Capitale* riunisce queste idee in una visione della scuola della società futura:

[D]al sistema della fabbrica, come si può seguire nei particolari negli scritti di Robert Owen, è nato il germe dell'educazione dell'avvenire, che collegherò, per tutti i bambini oltre una certa età, il lavoro produttivo con l'istruzione e la ginnastica, non solo come metodo per aumentare la produzione sociale, ma anche come unico metodo per produrre uomini di pieno e armonico sviluppo<sup>34</sup>.

Marx scrisse questo brano in un periodo in cui era tornato all'attività politica, diventando membro del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori con sede a Londra. Nel 1866 si presentò l'opportunità di dare una forma pratica a queste idee sull'educazione del futuro; il primo congresso dell'associazione, tenutosi a Ginevra, approvò una risoluzione sul «Lavoro minorile e infantile (entrambi i sessi)» che rappresentava anche una linea di indirizzo politico per l'educazione dei bambini. Scritto in inglese (con uno strano andamento sintattico «tedesco»), questo testo è con tutta probabilità opera di Marx<sup>35</sup>. Il documento si apre con una dichiarazione di sostegno al lavoro minorile.

Consideriamo la tendenza dell'industria moderna di far cooperare i fanciulli e i giovani dei due sessi al grande movimento della produzione sociale come un progresso e una tendenza legittimi, benché il modo in cui essa viene realizzata sotto il giogo del capitale sia abominevole. In una condizione razionale della società tutti i fanciulli, a partire dall'età di nove anni, dovrebbero diventare lavoratori produttivi, che, come gli adulti, non dovrebbero essere sottratti alla legge generale della natura, di lavorare per poter mangiare e di lavorare non soltanto col cervello ma anche con le mani<sup>36</sup>.



La risoluzione ripropone una versione del sistema britannico delle «scuole di fabbrica», frequentate dai bambini che lavoravano per parte della giornata, e prosegue specificando un curriculum scolastico composto da tre elementi. I primi due sono abbastanza familiari: l'«educazione mentale», apparentemente centrata sull'alfabetizzazione e sulla matematica di base, e gli «esercizi corporali», consistenti nella ginnastica e (forse più sorprendentemente) nell'«esercizio militare».

Il terzo elemento del curriculum proposto rappresenta il contributo più originale di Marx al pensiero educativo: si tratta dell'«educazione tecnologica, tale da abbracciare i principi generali e scientifici di ogni tipo di produzione e nel medesimo tempo iniziare i fanciulli e i giovani all'uso pratico degli strumenti elementari di ogni mestiere»<sup>37</sup>. Scrittori successivi hanno usato un'etichetta altrettanto valida, quella di «educazione politecnica». Il concetto rappresenta un'audace trasposizione dell'ideale umanistico della *Bildung* nella realtà dell'industria moderna e della classe operaia. Marx ha dato pieno credito a Hegel il quale, come ha osservato nel *Capitale*, «aveva opinioni molto eretiche sulla divisione del lavoro»<sup>38</sup>. Cionondimeno egli aveva colto due questioni chiave – l'accresciuta divisione del lavoro nella fabbrica e la separazione delle conoscenze e del lavoro nell'uso delle macchine –, che erano state inasprite dai rapporti sociali di produzione capitalistici. Una soluzione perlomeno parziale, egli osservava, avrebbe potuto derivare da un modello di educazione che affrontava contemporaneamente entrambe le divisioni.

Quando la politica educativa proposta a Ginevra fu discussa in una riunione successiva del Consiglio generale, Marx si prese la briga di enfatizzare il carattere socialista del suo principio politecnico.

L'istruzione tecnologica, raccomandata da scrittori appartenenti al proletariato, deve compensare le carenze prodotte dalla divisione del lavoro, che impedisce agli apprendisti di acquisire un'approfondita conoscenza della loro professione. Il che ha sempre prodotto ciò che la classe media intende per educazione tecnologica e che di conseguenza ha esposto in modo erroneo<sup>39</sup>.

Nella risoluzione stessa egli era ancora più ottimista nelle sue previsioni relativamente ai benefici di questo nuovo modello di educazione: «l'unione del lavoro produttivo retribuito con l'educazione mentale, gli esercizi corporali e l'apprendistato tecnologico eleveranno la classe operaia ben al di sopra del livello della borghesia e dell'aristocrazia»<sup>40</sup>.

## 5. *Gli insegnanti e il loro lavoro.*

Le idee di Marx sull'educazione non si limitavano tuttavia ai bambini della classe operaia. Egli aveva anche un'opinione riguardo gli adulti la cui vita lavorativa si svolge nelle scuole. Che tipo di lavoro è l'insegnamento? Solo recentemente, e in maniera incerta e controversa, esso è stato riconosciuto come una professione. Rispetto alle professioni più datate, ci sono certamente delle somiglianze; l'insegnamento richiede conoscenze e competenze specialistiche che, nelle società moderne, vengono acquisite attraverso una formazione ufficiale e attestata da certificati. Al giorno d'oggi, questo percorso viene fatto nelle università, che sono anche il luogo in cui le conoscenze vengono accresciute attraverso la ricerca accademica. L'insegnamento mostra caratteristiche professionali tipiche nel modo in cui i professionisti prendono decisioni nel loro lavoro quotidiano. Quest'autonomia comporta un senso di responsabilità nei confronti della comunità che ripone la propria fiducia nel corpo insegnante e un'insistenza sugli standard etici e sulla collegialità tra gli insegnanti.

Qual era l'atteggiamento di Marx nei confronti del modello di lavoro professionale? Il *Manifesto del partito comunista* richiama l'attenzione sull'ostilità del capitalismo verso questa tradizione. «La borghesia ha strappato dalla loro aureola tutte quelle attività che per l'innanzi erano considerate degne di venerazione e di rispetto. Ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, lo scienziato in suoi operai salariati»<sup>41</sup>. È sorprendente leggere l'apparente approvazione degli autori di questa trasformazione e dei cambiamenti sociali collegati, che ai loro occhi spazzano via il sentimentalismo e la superstizione. Le cose non sono però così semplici. Questo è un passaggio retorico, che finge provocatoriamente di celebrare la perdita dei vecchi valori e ideali nella modernità pienamente sviluppata. Le pagine iniziali del *Manifesto del partito comunista* elogiano non solo le conquiste materiali del capitalismo, ma anche la sua radicale semplificazione e razionalizzazione della vita sociale. Ma questo comporta anche un lato oscuro della situazione, in cui il prezzo pagato da alcuni per i benefici di cui godono altri è indicato nel dettaglio. In questo contesto, la precedente liquidazione del «sentimentalismo» non deve essere presa alla lettera.

Se l'insegnamento è un'occupazione professionale, coloro che la praticano non provengono in genere dalle classi sociali privilegiate; per loro

diventare insegnanti significa spesso negoziare una mobilità sociale verso l'alto. Marx ha formulato osservazioni analoghe in relazione agli impiegati i quali, con l'educazione di massa, provengono da «classi che prima ne erano escluse»<sup>42</sup>. Charles Wright Mills (1916-1962) ha così sprezzantemente definito la posizione sociale degli insegnanti della metà del secolo scorso: «gli insegnanti, specie quelli elementari e medi, sono il proletariato economico dei professionisti»<sup>43</sup>. Egli ha sottolineato come gli insegnanti siano numerosi (essi rappresentano il gruppo più numeroso all'interno delle professioni) e, più precisamente, come siano coloro che percepiscono salari che rimangono sotto il controllo relativamente stretto del datore di lavoro, rispetto alle professioni più antiche e tassate.

Marxisti successivi come Magali Sarfatti Larson (?) hanno sottolineato la funzione ideologica del concetto di lavoro professionale<sup>44</sup>. Quando fu pubblicata l'analisi di Larson, le critiche al ruolo delle professioni nella società moderna erano diventate comuni. Lo stesso anno, il 1977, vide la comparsa de *Le professioni mutilanti* di Ivan Illich (1926-2002)<sup>45</sup>. In questo saggio, Illich applicava in maniera più estesa l'analisi dell'educazione formale contenuta nel suo importante *Descolarizzare la società*<sup>46</sup>. Egli interpretava la professionalità come un monopolio della pratica, respingendo ogni logica in quanto scusa per l'affermazione di un paternalismo oppressivo. Quarant'anni dopo, vediamo che le cose non sono così semplici. La resistenza degli insegnanti alle pressioni manageriali sul loro lavoro in classe ha spesso fatto appello agli aspetti del modello professionale con buoni risultati. Il marxismo vecchio stampo dell'analisi di Larson minimizza queste possibilità e rischia di privare gli insegnanti di un'utile risorsa nel loro inevitabile confronto con i tentativi di trasformarli in impiegati sottomessi.

Nel loro libro *L'istruzione nel capitalismo maturo*, Samuel Bowles (1939) e Herbert Gintis (1940) sostengono che un effetto della ricerca educativa potrebbe essere quello di legittimare un passaggio di potere dai professionisti ai manager e agli amministratori, suggerendo che ciò si è verificato con il lavoro degli insegnanti nel XX secolo.

Nell'interesse della scientificità della direzione, il controllo dei programmi, la valutazione dei risultati, l'attività di consulenza agli studenti, la scelta dei libri di testo e della metodologia di insegnamento sono stati affidati ad esperti. Una quantità di specialisti sono stati chiamati ad occuparsi dei più minuti frammenti della mansione di insegnamento. Il compito di pensare, quello

di prendere decisioni e quello di capire quali sono gli obiettivi dell'istruzione sono stati affidati agli amministratori di livello più elevato<sup>47</sup>.

Si tratta di una razionalizzazione del processo di insegnamento sulla falsariga di precedenti cambiamenti nella divisione del lavoro; in particolare, della dequalificazione associata all'introduzione di macchinari, quando le conoscenze specialistiche sono state rinchiusi, per così dire, all'interno della macchina. Qualcosa di simile si verifica quando i sistemi incorporano la conoscenza, che quindi non appartiene più a coloro che lavorano al loro interno. Proprio come il problema con i macchinari non era la tecnologia in quanto tale, così, anche per quanto riguarda gli insegnanti, il problema non riguarda la ricerca educativa stessa, bensì il suo uso improprio come leva di potere.

Un'altra iniziativa neoliberale a cui gli insegnanti come gruppo organizzato hanno opposto resistenza è stata la privatizzazione della scuola. Il programma di «buoni-scuola» proposto da Milton Friedman (1912-2006), progettato per fornire finanziamenti pubblici a fornitori privati e alle scuole statali<sup>48</sup> nella sua forma pura si è rivelato troppo radicale per un pubblico allarmato da ogni possibile indebolimento delle «sue» scuole, ma il più recente movimento delle scuole private [*charter schools*] ha perseguito essenzialmente lo stesso obiettivo. L'impatto di tali programmi sull'insegnamento come professione, nonché sul lavoro quotidiano degli insegnanti, è nuovamente una questione molto dibattuta.

## 6. Marx e l'educazione oggi.

Confrontarsi con le affermazioni di Marx sull'educazione è importante per far emergere alcuni aspetti del suo pensiero messi da parte quando l'attenzione è focalizzata sui temi centrali della sua critica all'economia politica. Da una parte, la sua agenda politica per l'istruzione è abbastanza pragmatica e saldamente basata sulle pratiche esistenti nelle scuole di fabbrica della Gran Bretagna. Dall'altra, il suo realismo non esclude momenti di visione utopica, guardando oltre la frattura fra la società di classe e la condizione futura dell'umanità. Tra questi due estremi, l'analisi di classe della società capitalista di Marx fornisce un potente strumento per affrontare i problemi dell'educazione nel mondo moderno<sup>49</sup>.

In che modo Marx può contribuire alla nostra comprensione dei problemi attuali? Nell'educazione, come in altri campi, la sua strategia è quella di prestare attenzione al quadro più ampio della società intesa come totalità delle relazioni sociali, nonché al mantenimento e alla riproduzione di questa struttura. Egli traccia le linee politiche identificando le relazioni di potere con gli interessi contrastanti delle classi sociali<sup>50</sup>. Il mondo è molto cambiato. Eppure, per fare solo un esempio, la globalizzazione del capitalismo descritta da Marx ed Engels nel 1848 è ancora in corso nel XXI secolo, insieme alle turbolenze sociali e politiche che accompagnano la continua ricerca di nuovi mercati propria del capitale. L'istruzione è essa stessa un business internazionale (specialmente a livello universitario), caratterizzato da concorrenza e rivalità, da fortune alterne e da mutamenti, proprio come in altre forme di industria e di commercio. All'interno degli Stati nazionali, la situazione delle scuole e degli insegnanti che vi lavorano è sottoposta a rinnovate pressioni da parte di politiche che promuovono il mantenimento e la riproduzione del sistema di produzione instaurato. Tutto ciò è riconosciuto nel lavoro di Marx: la sua visione per la scuola è stata opportunamente definita da Brian Simon (1915-2002) come «popolare, locale e democratico»<sup>51</sup>. Essa rimane una visione, ma in grado di stimolare un'analisi forte e una critica delle realtà educative odierne.

## Riferimenti bibliografici

- Bowles, S. - Gintis, H., *L'istruzione nel capitalismo maturo*, Zanichelli, Bologna 1979.
- Corbon, C.-A., *De l'enseignement professionnel*, Imprimerie de Dubuisson et Cie, Paris 1859.
- Friedman, M., *The Role of Government in Education*, in *Economics and the Public Interest*, a cura di R. A. Solo, Rutgers University Press, New Brunswick 1955, pp. 123-44.
- Hegel, G. W. F., *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, Leonardo, Milano 1989.
- Illich, I., *Descolarizzare la società*, Mondadori, Milano 1973.
- Illich, I., *Le professioni mutilanti*, in I. Illich e altri, *Le professioni mutilanti*, Cittadella editrice, Assisi 1978, pp. 11-36.
- Larson, M. S., *The Rise of Professionalism. A Sociological Analysis*, University of California Press, Berkeley 1977.
- Marx, K., *Salario*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 434-55.
- Marx, K., *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio. Le singole questioni*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 189-99.
- Marx, K., *La guerra civile in Francia*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, pp. 275-324.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore I*, *Marx Engels Opere*, XXXIV, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.

Marx, K. *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.  
 Marx, K., *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974.  
 Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976.  
 Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.  
 Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.  
 Mills, C. W., *Colletti bianchi. La classe media americana*, Einaudi, Torino 1966.  
*Resoconto degli interventi di Marx sull'educazione generale* [Sedute del Consiglio generale del 10 e 17 agosto 1869], in K. Marx - F. Engels, *Scritti 1867-1870*, Pantarei, Milano 2018, pp. 464-6.  
 Simon, B., *Popular, Local and Democratic: Karl Marx's formula*, in «Education», 11, marzo 1983, pp. 186-7.  
 Small, R., *Marx and Education*, Ashgate, Aldershot 2005.  
 Small, R., *Karl Marx. The Revolutionary As Educator*, Springer, Dordrecht 2014.  
 Smith, A., *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino 1975.  
 Ure, A., *The Philosophy of Manufactures*, Charles Knight, London 1835.

<sup>1</sup> Di particolare interesse sono due «discorsi» sull'educazione. Questi sono in realtà solo gli interventi di Marx alle riunioni del Consiglio generale dell'Associazione internazionale dei lavoratori, così come sono stati trascritti nei verbali. Essi rappresentano una lettura interessante, poiché mostrano Marx nelle vesti di attivista politico, impegnato in un'interazione concreta con un gruppo assortito di sindacalisti e riformatori sociali, molti dei quali influenzati da altri pensatori radicali. In questo contesto, Marx è piuttosto tollerante riguardo a certe opinioni trattate in maniera molto più dura nelle opere pubblicate. Anche alla luce di ciò quello che dice alle riunioni del Consiglio generale non dunque deve essere preso come la sua ultima parola sull'educazione ricevuta a scuola.

<sup>2</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 49.

<sup>3</sup> Id., *Teorie sul plusvalore I*, *Marx Engels Opere*, xxxiv, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 204.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>5</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro terzo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 360.

<sup>6</sup> I dibattiti odierni sui cambiamenti nel lavoro dell'insegnante, che comporta un'autonomia ridotta e che richiede di soddisfare standard verificabili, sono guidati da pressioni esterne, mascherate dal linguaggio della «responsabilità».

<sup>7</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, II, p. 400.

<sup>8</sup> A. Ure, *The Philosophy of Manufactures*, Charles Knight, London 1835, p. 25.

<sup>9</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 403.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 399. Tutti coloro che oggi lavorano nelle università, costretti dai governi che si sono succeduti nel corso del tempo ad essere sempre più dipendenti dalla produttività della ricerca, riconosceranno senz'altro un comportamento familiare.

<sup>11</sup> R. Small, *Karl Marx. The Revolutionary As Educator*, Springer, Dordrecht 2014, pp. 77-80.

<sup>12</sup> A. Smith, *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino 1975, p. 955.

<sup>13</sup> K. Marx, *Salario*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 445.



- <sup>14</sup> *Resoconto degli interventi di Marx sull'educazione generale* [Sedute del Consiglio generale del 10 e 17 agosto 1869], in K. Marx - F. Engels, *Scritti 1867-1870*, Pantarei, Milano 2018, p. 465.
- <sup>15</sup> Marx, *Teorie sul plusvalore I* cit., p. 313.
- <sup>16</sup> Id., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, p. 317.
- <sup>17</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 542.
- <sup>18</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 535, nota 309.
- <sup>19</sup> Id., *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio. Le singole questioni*, in *Marx Engels Opere*, XX, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 193. Se ci impegniamo a difendere Marx, questo [passaggio] potrebbe essere letto come una risposta all'intervento pubblico del 1863 dell'economista Nassau Senior (1790-1864) in difesa dell'istruzione della classe media, dal quale Marx mutuò tuttavia l'idea di ridurre le ore passate in classe; cfr. Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 530.
- <sup>20</sup> G. W. F. Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, Leonardo, Milano 1989, p. 352.
- <sup>21</sup> Hegel, *Le filosofie del diritto* cit., p. 358.
- <sup>22</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 502.
- <sup>23</sup> Marx, *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio* cit., p. 193.
- <sup>24</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 495.
- <sup>25</sup> *Resoconto degli interventi di Marx sull'educazione generale* cit., p. 464.
- <sup>26</sup> K. Marx, *La guerra civile in Francia*, in *Marx Engels Opere*, XXII, La Città del Sole-Editori Riuniti, Napoli-Roma 2008, p. 297.
- <sup>27</sup> Marx, *Critica al programma di Gotha* cit., p. 47.
- <sup>28</sup> R. Small, *Marx and Education*, Ashgate, Aldershot 2005, pp. 148-52.
- <sup>29</sup> Marx non fa mai riferimento alla sua esperienza al Gymnasium di Treviri e rigetta l'educazione prussiana, considerata utile solo per «formare buoni soldati», *Resoconto degli interventi di Marx sull'educazione generale* cit., p. 465.
- <sup>30</sup> Smith, *La ricchezza delle nazioni* cit., p. 949; cfr. inoltre Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 406.
- <sup>31</sup> Small, *Marx and Education* cit., pp. 116-8.
- <sup>32</sup> C.-A. Corbon, *De l'enseignement professionnel*, Imprimerie de Dubuisson et Cie, Paris 1859, p. 145.
- <sup>33</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 535.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 530.
- <sup>35</sup> Small, *Marx and Education* cit., p. 106.
- <sup>36</sup> Marx, *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio* cit., p. 192.
- <sup>37</sup> Marx, *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio* cit., p. 194.
- <sup>38</sup> Id., *Il capitale. Libro primo* cit., p. 407, nota 74.
- <sup>39</sup> *Resoconto degli interventi di Marx sull'educazione generale* cit., p. 465.
- <sup>40</sup> Marx, *Istruzioni per i delegati del consiglio centrale provvisorio* cit., p. 194.
- <sup>41</sup> Marx - Engels, *Manifesto del partito comunista* cit., p. 489.
- <sup>42</sup> Marx, *Il capitale. Libro terzo* cit., p. 360.
- <sup>43</sup> C. W. Mills, *Colletti bianchi. La classe media americana*, Einaudi, Torino 1966, p. 178.
- <sup>44</sup> M. S. Larson, *The Rise of Professionalism. A Sociological Analysis*, University of California Press, Berkeley 1977.

<sup>45</sup> I. Illich, *Le professioni mutilanti*, in I. Illich e altri, *Le professioni mutilanti*, Cittadella editrice, Assisi 1978, pp. 11-36.

<sup>46</sup> Id., *Descolarizzare la società*, Mondadori, Milano 1973.

<sup>47</sup> S. Bowles - H. Gintis, *L'istruzione nel capitalismo maturo*, Zanichelli, Bologna 1979, p. 190.

<sup>48</sup> M. Friedman, *The Role of Government in Education*, in *Economics and the Public Interest*, a cura di R. A. Solo, Rutgers University Press, New Brunswick 1955, pp. 123-44.

<sup>49</sup> Small, *Karl Marx. The Revolutionary As Educator* cit., pp. 69-85.

<sup>50</sup> Possiamo rintracciare questo approccio negli scritti giornalistici di Marx, spesso trascurati dai lettori successivi, e immaginare commenti corrispondenti sugli eventi di oggi.

<sup>51</sup> B. Simon, *Popular, Local and Democratic: Karl Marx's formula*, in «Education», 11, marzo 1983, pp. 186-7.

## 20. Arte

di Isabelle Garo

### 1. *Arte e alienazione.*

Karl Marx non ha mai scritto un'opera specificamente dedicata all'arte. Eppure uno dei suoi primi progetti (anche se mai andato a buon fine) era rappresentato da un saggio sull'arte cristiana, e non ha mai perso di vista la questione artistica. Essa è comparsa infatti regolarmente dal primo all'ultimo dei suoi scritti, in prospettive che sono variate nel corso del tempo. La sua attenzione è stata attirata principalmente dall'arte in quanto attività sociale, nella misura in cui essa consente di misurare da una parte lo sviluppo degli individui e, d'altra, il grado della loro alienazione; all'interno di una data formazione storica, il livello delle capacità artistiche può essere considerato l'indice del processo storico di emancipazione. Potremmo quindi dire che l'arte è stata una preoccupazione costante per Marx<sup>1</sup>.

In generale si possono distinguere due filoni di analisi all'interno del pensiero di Marx sull'arte; questi non sono tuttavia separati da una rottura netta, ma si completano e influenzano reciprocamente. In una prima fase (dal 1842 ai *Manoscritti economico-filosofici del 1844*) il giovane Marx iniziò a riflettere sull'arte nel contesto del vivace dibattito estetico sviluppatosi in Prussia negli anni trenta e quaranta dell'Ottocento. In una seconda fase (dalla seconda metà degli anni quaranta alla fine della sua vita) egli affrontò la questione dell'attività artistica nel quadro della sua analisi del capitalismo e della critica dell'economia politica, evocando pertanto la prospettiva del superamento dell'alienazione e sfruttamento.

Agli inizi degli anni quaranta, Marx apparteneva al movimento dei Giovani hegeliani, di cui Bruno Bauer (1809-1882) era un esponente di spicco. Dopo aver frequentato le lezioni di Bauer a Bonn, egli accettò di collaborare con lui al lavoro dal titolo *La dottrina della religione e dell'arte in Hegel, valutata dal punto di vista della fede*. L'articolo sull'arte che

avrebbe dovuto esservi incluso non fu mai scritto, ma Marx ci lavorò con entusiasmo e prese molti appunti dai testi scientifici sulla storia dell'arte e delle religioni<sup>2</sup>. Inoltre, benché mai completato, questo lavoro preparatorio svolse un ruolo non trascurabile nel più ampio itinerario intellettuale e politico del giovane Marx. Mentre la priorità di Bauer era la critica del cristianesimo, al fine di realizzare una rivoluzione intellettuale che avrebbe reso possibile la rivoluzione politica, il destino del pianificato articolo di Marx dimostra che il suo punto di vista era molto diverso; egli iniziò espandendo il tema, in modo che diventasse «Su religione e arte, con particolare riferimento all'arte cristiana»<sup>3</sup>.

Nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, l'attività artistica è direttamente associata all'analisi dell'alienazione umana, concepita come una rinuncia e una perdita dell'essenza dell'uomo. Ma la prospettiva di Marx non era quella di Ludwig Feuerbach (1804-1872), che fu il primo filosofo a sviluppare il concetto di alienazione all'interno della scuola dei Giovani hegeliani. Nella prospettiva di Marx, la denuncia di Feuerbach dell'alienazione religiosa non poteva che essere unilaterale e fuorviante, dal momento che non affrontava le cause di ciò che permette o blocca lo sviluppo delle facoltà umane, tra cui la creatività artistica. Da parte sua, Marx si soffermò sullo sviluppo e sull'educazione dei sensi, sottolineando la capacità degli individui di costituire il mondo umano anche attraverso la loro attività sensoriale; attività che, sebbene fosse apparentemente la meno mediata di tutte, era in realtà socialmente mediata e fungeva a sua volta da mediatrice. Nelle pagine relative all'occhio come «organo sociale» e alla visione come attività che umanizza il suo oggetto, egli scriveva: «il senso costretto al rozzo bisogno pratico ha anch'esso soltanto una sensibilità limitata»<sup>4</sup>. E, secondo una terminologia che non avrebbe mai cessato di impiegare, contrapponeva la ricchezza dell'utile di mercato alla vera ricchezza umana, cioè alla capacità attiva di sviluppare percezioni sociali ricche e complesse e all'educazione richiesta per coltivare «un orecchio musicale, un occhio per la bellezza della forma»<sup>5</sup>.

Nell'ambito di un più ampio progetto teorico, l'attività artistica (considerata dal punto di vista della persona che la esercita) ha dato a Marx l'opportunità di teorizzare, allontanandosi da Feuerbach, un'essenza umana definita socialmente, costituita da capacità e potenzialità. La creazione artistica era una delle forme in cui questa essenza umana storica si è manifestata, rendendo per contro possibile misurare il grado di alienazione

ordinaria del lavoro sfruttato. Per Marx, ciò è vero sia per gli artisti che per il loro pubblico: chiunque può ovviamente acquistare un'opera d'arte, ma «se vuoi godere dell'arte, devi essere un uomo colto in fatto di arte»<sup>6</sup>. Di conseguenza, la reciproca determinazione di soggetto e oggetto era al centro della critica dell'economia politica; Marx non ha mai perso di vista la questione dello sviluppo individuale. Questo è il motivo per cui possiamo dire che il nuovo approccio verso l'arte a cui Marx approdò alla fine della sua prima fase di riflessione sul tema lasciò il segno su tutta la successiva produzione. La sua analisi della questione dell'arte implicava l'abbandono di ogni estetica del bello o del giudizio del gusto di ispirazione kantiana, ma anche di qualsiasi filosofia dell'arte di matrice hegeliana legata a una filosofia idealistica della storia; queste concezioni furono sostituite da una teoria materialista della creazione artistica come attività sociale che consente lo sviluppo delle facoltà individuali, oltre che da un'analisi dialettica della funzione delle rappresentazioni (prodotte e ricevute socialmente).

Questo nuovo orientamento acquisì ulteriore profondità con la critica radicale di Feuerbach che Marx iniziò a sviluppare nel 1845. Mentre Feuerbach riduceva l'attività alla sensazione, Marx mirava a ripensare la sensazione come una pratica sociale tra le altre. La quinta *Tesi su Feuerbach* enunciava la nuova direzione che egli cercava di imprimere a una critica che considerava troppo limitata, poiché chiusa nella rivendicazione dell'aspetto sensoriale senza percepirne la dimensione storico-sociale: Feuerbach «non concepisce la sensibilità come attività pratica umana-sensibile»<sup>7</sup>. Ne *L'ideologia tedesca* l'arte non aveva più quindi il carattere eccezionale di un'attività completamente emancipatrice; essa era ricontestualizzata all'interno della questione della divisione del lavoro, cessando di essere un modello di liberazione e diventando, più modestamente, un oggetto della comprensione storica che Marx stava tentando di sviluppare. Egli incluse l'arte nella sfera delle sovrastrutture, rompendo così la tesi dell'assoluta autonomia del pensiero cara ai Giovani hegeliani. Marx ora sosteneva invero che «non c'è una storia della politica, del diritto, della scienza, ecc., dell'arte, della religione, ecc.»<sup>8</sup>.

A quel tempo, Marx stava cercando ciò che definiva in maniera specifica un modo di produzione, e la sua analisi della divisione del lavoro in relazione alla struttura di classe rappresentava un'importante spinta in questa direzione. Significativamente, in un capitolo polemico verso Max

Stirner (1806-1856) egli scrisse: «che un individuo come Raffaello possa sviluppare il suo talento dipende dalla divisione del lavoro e dalle condizioni culturali degli uomini che da essa derivano»<sup>9</sup>. Se teniamo presente il fatto che la scuola tedesca dei nazareni adorava Raffaello, considerandolo il più ispirato dei pittori, sarà chiaro che la critica di Marx era rivolta non solo a Stirner ma all'estetica dominante con cui aveva già iniziato a combattere. Ciò che egli prendeva in considerazione ora non era semplicemente un certo tipo di produzione artistica, bensì una concezione della produzione artistica in cui il genio era definito come un'eccezione assoluta. Se l'arte divenne dunque una questione secondaria per Marx, fu perché egli pensava che essa dovesse essere collocata nel suo particolare contesto storico e sociale e collegata a una pratica rivoluzionaria ed emancipatrice in cui gli artisti non erano né gli attori principali né i fondamentali portatori (precisamente a causa della relativa protezione dal danno umano derivante dalla produzione capitalista di cui godono). Egli pensava d'altra parte che anche gli artisti avessero un posto in quella pratica.

È qui che il paradosso dell'estetica marxiana prende una forma chiara: l'arte è condizionata dalla sua epoca ma è anche in parte estranea ai rapporti di produzione prevalenti. Alcune righe dopo aver sottolineato il carattere collettivo dell'opera di un pittore famoso come Horace Vernet (1789-1863) e dopo aver notato lo sforzo cooperativo rintracciabile dietro la produzione di *vaudevilles* e di romanzi così come dietro l'osservazione astronomica, Marx denunciava «la concentrazione esclusiva del talento artistico in alcuni individui e il suo soffocamento nella grande massa, che ad essa è connesso»<sup>10</sup>. Due temi sono così sovrapposti e messi in tensione l'un l'altro. Da un lato, il lavoro degli artisti, come ogni altro lavoro, dipende dall'organizzazione della produzione nel suo insieme; in questo senso essi non godono di alcuno speciale privilegio. Ma al tempo stesso Marx vedeva l'artista come un'eccezione (uno dei pochissimi che sviluppano le proprie capacità creative) e la sua critica verteva dunque unicamente sul carattere limitato e specializzato del talento dell'artista, che riguardava solo una sola parte delle facoltà umane e, soprattutto, solo una frazione di umanità.

Tuttavia, le due osservazioni non sono affatto analoghe: nel primo caso l'artista è un lavoratore come gli altri; nel secondo caso egli rappresenta, almeno a grandi linee, l'individuo completo che comincia a delinearsi nel lavoro di Marx da *L'ideologia tedesca* in avanti<sup>11</sup>. «In una società



comunista non esistono pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche»<sup>12</sup>. Marx non avrebbe potuto esprimere meglio la natura contraddittoria di una pratica sociale che soffre a causa dell'alienazione mentre contribuisce a tracciare un percorso verso la sua abolizione. L'arte si presenta insomma alla fine di questa seconda fase come determinata e autonoma, alienata e liberatoria; detto altrimenti, come un'eco delle contraddizioni del reale e come un'aspirazione al loro superamento. È chiaro che questo paradosso si riferisce primariamente a una dialettica reale, che può essere chiarita solo all'interno della struttura più generale della critica dell'economia politica.

## 2. *L'arte e la critica dell'economia politica.*

Seguendo questo primo approccio incentrato sullo sviluppo e sull'alienazione delle capacità umane, Marx affrontò la questione dell'arte in relazione alla più precisa analisi del capitalismo che intraprese dal 1857 in poi. Benché il legame tra arte e lavoro si sia rafforzato, non è mai diventato un rapporto di identità: al contrario, la tensione fra le due componenti dell'attività artistica sembrava spingere Marx a chiarire quale forma avrebbe potuto assumere l'abolizione dell'alienazione e dello sfruttamento, basandosi sulla critica immanente e concreta dell'alienazione rappresentata dall'eccezionale individualità dell'artista. A questo riguardo possono essere citati due testi: i *Grundrisse* e le *Teorie sul plusvalore*. Le riflessioni sull'arte presenti in queste opere sono estremamente brevi, ma i frequenti riferimenti analitici alla questione, contenuti in passaggi riguardanti la produzione e la natura della merce, dimostrano che questi avevano una reale importanza per Marx, essendo legati (nella sua concezione) al problema generale delle rappresentazioni come realtà sociali dotate di funzioni specifiche e afflitte da contraddizioni peculiari.

A partire dal 1857, lo sviluppo sistematico della critica dell'economia politica da parte di Marx e la sua attenzione per le sovrastrutture lo hanno condotto ad analizzare la formazione socio-economica capitalista nei termini di una totalità contraddittoria differenziata, i cui vari elementi svolgono funzioni particolari nel riprodurre le relazioni di classe e nell'assicurare l'accumulo di capitale. In virtù di questa sottostante unità della formazione capitalista, egli pensava che l'attività artistica potesse

produrre in alcuni casi una trasformazione consapevole del mondo e che certe opere potessero in tal modo acquisire un reale rilievo critico.

Inoltre, la ricezione dell'arte di epoche passate come espressione di un'armonia perduta riecheggia una concezione fondamentalmente dialettica della storia e delle sue tensioni. Questo è il modo in cui andrebbe letto il famoso passo dell'*Introduzione* del 1857 ai *Grundrisse* sull'interesse che noi ancora proviamo per l'arte greca di molti secoli fa: «ma la difficoltà non sta nell'intendere che l'arte e l'epos greco sono legati a certe forme dello sviluppo sociale. La difficoltà è rappresentata dal fatto che essi continuano a suscitare in noi un godimento estetico e costituiscono, sotto un certo aspetto, una norma e un modello inarrivabili»<sup>13</sup>.

Dopo aver menzionato «l'ineguale rapporto dello sviluppo della produzione materiale con lo sviluppo, per es., artistico»<sup>14</sup>, Marx sottolineava che i Greci erano «fanciulli normali», sbocciati in un'epoca e sotto condizioni sociali che «non possono mai più ritornare»<sup>15</sup>. L'obiettivo della costruzione di un modo di produzione post-capitalista può nutrire tale nostalgia per un mondo scomparso, nella misura in cui questo è una prefigurazione del futuro. Si può pensare che questa analisi di Marx anticipi lo studio successivo delle forme sociali tradizionali proprie delle società pre-capitalistiche, così come la sua analisi delle risorse che queste offrono per la costruzione del comunismo senza attraversare la fase del capitalismo e le sue barbarie sociali e coloniali<sup>16</sup>.

Ogni qual volta Marx affrontò la questione dell'arte, il suo scopo non era promuovere un certo modello estetico, bensì riflettere teoreticamente sull'attività artistica come [attività] formativa dell'individuo; lo stesso valeva per il lavoro, nonostante il carattere speciale di quest'ultimo. Marx cercò di includere nella sua analisi l'impatto delle opere d'arte su coloro che le possiedono, nella misura in cui questi sono creature sensibili aperte a un senso sviluppato del bello: «L'oggetto artistico – e allo stesso modo qualsiasi altro prodotto – crea un pubblico sensibile all'arte e capace di godimento estetico. La produzione produce perciò non soltanto un oggetto per il soggetto, ma anche un soggetto per l'oggetto»<sup>17</sup>. Ciò equivale a dire che l'arte non è una riflessione inerte ma una funzione sociale, tanto espressiva quanto (a suo modo) strutturante, come qualsiasi rappresentazione nel senso ampio del termine. Un'opera d'arte aiuta a plasmare l'occhio, l'orecchio e l'intelletto del pubblico, collocandolo nella condizione di attore e soggetto. Ma Marx sottolineò anche lo sviluppo

disuguale delle diverse sfere sociali, nonché la temporalità distintiva della creazione artistica:

[P]er l'arte è noto che determinati suoi periodi di fioritura non stanno assolutamente in rapporto con lo sviluppo generale della società, né quindi con la base materiale, con l'ossatura per così dire della sua organizzazione. Per es. i greci paragonati con i moderni, o anche Shakespeare. Per certe forme dell'arte, per es. per l'epica, si riconosce addirittura che esse non possono più prodursi nella loro forma classica, nella forma che fa epoca, quando fa la sua comparsa la produzione artistica come tale; e che, quindi, nella sfera stessa dell'arte, certe sue importanti manifestazioni sono possibili solo in uno stadio non sviluppato dell'evoluzione artistica. Se questo è vero per il rapporto dei diversi generi artistici nell'ambito dell'arte stessa, sarà tanto meno sorprendente che ciò accada nel rapporto tra l'intero dominio dell'arte e lo sviluppo generale della società<sup>18</sup>.

Divenne così possibile per Marx affermare il carattere eccezionale dell'artista e la relativa «extraterritorialità» sociale della sua attività, pur mantenendo l'idea dell'essenziale (contraddittoria) coesione di ogni formazione socio-economica. L'artista guarda semplicemente al futuro, sulla base del potenziale di sviluppo individuale e collettivo che prefigura il necessario superamento delle contraddizioni agenti del presente. Qui ritroviamo la questione del lavoro e la tematica dello sviluppo delle facoltà umane che Marx affrontava già nei suoi primi scritti. Contro l'elogio dello «svago» di Charles Fourier (1772-1837) e in contrasto con le proprie tesi de *L'ideologia tedesca*, egli scriveva che «un lavoro realmente libero, per esempio comporre, è al tempo stesso la cosa maledettamente più seria di questo mondo, lo sforzo più intensivo che ci sia»<sup>19</sup>. Detto ciò, l'arte doveva essere paragonata a un lavoro senza sfruttamento e alienazione, allo «sforzo dell'uomo» non in quanto «forza naturale appositamente addestrata»<sup>20</sup>.

L'arte, così come il lavoro, trasforma il mondo esterno e modella il suo materiale secondo tecniche che si sono evolute nel tempo. Ma a differenza della produzione, lo sviluppo tecnico non è guidato qui dalla domanda di maggiore produttività e dal risparmio di tempo di lavoro socialmente necessario, né dalla tendenza all'intensificazione e alla meccanizzazione dei compiti lavorativi. In un certo senso, quindi, l'arte è pienamente e veramente lavoro, che segna l'emancipazione umana dalla natura. L'idea non era nuova; ciò che era originale, tuttavia, era la concezione marxiana secondo cui il lavoro dell'artista sfugge costantemente al processo di sussunzione reale<sup>21</sup> che sottopone una pratica più antica alla riconfigurazione capitalista. In questo senso, l'artista non è un lavoratore; egli offre anzi ai lavoratori la figura paradossale di un lavoratore a cui è

risparmiata la perdita di sé che caratterizza il mondo del lavoro governato dalla legge del valore.

Questo dà luogo a due domande. Innanzitutto: come si dovrebbe concepire lo statuto moderno delle opere d'arte acquistate e vendute, che per i loro proprietari tendono ad essere solo riserve di valore indipendentemente dal loro contenuto o dalla loro reale importanza artistica? Il processo di sussunzione formale non porta a una sempre maggiore colonizzazione capitalistica di un'attività che è stata selettivamente risparmiata dai rapporti di produzione dominanti? E quindi: che cosa dovremmo farcene di un'emancipazione puramente relativa che è, nel migliore dei casi, un privilegio locale, una traccia dell'antico status delle arti liberali che rendono ancora più palese l'alienazione di massa in cui è ora racchiusa – un'emancipazione che non deriva da una lotta di emancipazione e che non crea una classe sociale (come il proletariato) latrice di una prospettiva di trasformazione rivoluzionaria?

La prima domanda evidenzia il carattere problematico della definizione dell'artista come lavoratore produttivo. Questa definizione, come ha sottolineato Marx, fornisce l'unica giustificazione della sua esistenza agli occhi degli economisti borghesi: «questi uomini sono talmente soggiogati dalle loro idee fisse borghesi, che crederebbero di insultare Aristotele o Giulio Cesare chiamandoli “lavoratori improduttivi”»<sup>22</sup>. La produzione artistica può infatti creare plusvalore, come ogni altra forma di produzione; ma questa non è la sua funzione e, senza scomparire del tutto, l'attività artistica resiste almeno in parte all'integrazione nelle forze produttive. Questa resistenza intrinseca alla sua sussunzione reale (a volte anche formale) da parte del modo di produzione capitalistico è proprio ciò che spiega la diffidenza verso l'attività artistica e, per contro, l'importanza che essa aveva agli occhi di Marx. Come egli ha osservato, «la produzione capitalista è nemica di certe branche di produzione intellettuale, per esempio dell'arte e della poesia»<sup>23</sup>. Non è che l'arte sia sempre rivoluzionaria nel contenuto, ma, in quanto attività fondamentalmente libera, essa si oppone al suo completo inglobamento da parte del mondo della merce. Ai tempi di Marx il mercato dell'arte era ancora circoscritto e l'industria culturale non esisteva. Inoltre, la quantità di lavoro astratto cristallizzata nell'opera d'arte non è ciò che definisce il suo valore; David Ricardo (1772-1823) aveva già sottolineato questa peculiarità dei beni «non

riproducibili», per cui essi sfuggono alla legge del valore senza sfuggire al mercato<sup>24</sup>.

Vale la pena notare che, al fine di tenere in conto questa peculiarità, Marx ricorse ai concetti di *prassi* e *poiesi*, facendo riferimento non all'arte greca, bensì alle categorie aristoteliche di attività<sup>25</sup>. I termini effettivamente usati da Aristotele (384/383 a.C.-322 a.C.) non compaiono in questo contesto, ma leggiamo che «alcuni servizi o valori d'uso, risultato di certe attività o tipi di lavoro, sono incorporati nelle merci; altri invece non lasciano risultati tangibili distinti dalle persone stesse: ovverosia non producono un bene vendibile»<sup>26</sup>. L'affermazione secondo cui esistono attività «pure», senza un risultato materiale che deve essere depredato dal mercato (Marx fa l'esempio del canto) gli permette di insistere ancora una volta sul libero sviluppo delle facoltà dell'uomo come un fine a sé stante.

Il termine «ricchezza» cambia quindi il suo significato, in accordo con la sua fondamentale ambiguità. La sua definizione come non-merce ci consente di percepire un mondo emancipato dalla legge del valore.

Ma in effetti, una volta cancellata la limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle forze produttive, ecc. degli individui, creati nello scambio universale? Che cosa è se non il pieno sviluppo del dominio dell'uomo sulle forze della natura, sia su quelle della cosiddetta natura, sia su quelle della propria natura? Che cosa è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senz'altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè dello sviluppo di tutte le forze umane come tali, non misurate su di un metro già dato? Nella quale l'uomo non si riproduce in una dimensione determinata, ma produce la propria totalità? Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire?<sup>27</sup>

In sintesi, l'insolita estetica di Marx (che non fu mai sistematizzata ma che continuava a riemergere) si è allontanata dall'analisi delle opere d'arte e delle condizioni sociali della loro ricezione, concentrandosi piuttosto sul processo socio-antropologico legato alla loro produzione e alla relativa formazione di individui liberi. Ciò ha dato la priorità all'intuizione secondo cui la liberazione del lavoro può già basarsi su alcune delle sue forme (parzialmente o potenzialmente) non alienate, che, in quanto tali, sono portatrici di una critica attiva dell'alienazione. L'arte è diventata così un caso limite attraverso il quale Marx poteva testare e (senza cadere nell'utopismo) definire le linee-guida per la futura liberazione del lavoro e del lavoratore. In quest'ottica, l'attenzione per l'arte era sì certamente sporadica, ma per nulla secondaria, dal momento che ha permesso a Marx

di corroborare la sua definizione di comunismo nei termini del «libero sviluppo di ciascuno» come «condizione per il libero sviluppo di tutti»<sup>28</sup> e l'affermazione secondo cui «la storia sociale degli uomini è sempre e soltanto la storia del loro sviluppo individuale»<sup>29</sup>. Ciò era anche coerente con la sua idea per cui la base storica condizionava la totalità della formazione socio-economica e delimitava lo sviluppo storico dell'individualità.

La conclusione che si può trarre da ciò è in un certo senso sorprendente. Nella misura in cui combina la convinzione che il lavoro è «il primo bisogno della vita»<sup>30</sup> con la tesi per cui il lavoro dovrebbe essere semplicemente abolito<sup>31</sup>, l'attività artistica era per Marx inseparabile dal punto di vista dell'abolizione del capitalismo; essa lo radicava nel presente, fornendo il criterio e il punto di riferimento per una prassi libera, al tempo stesso non pagata e disinteressata. Ma questa virtù era insieme il suo difetto: essa lasciava inevitabilmente aperta (e persino eludeva) la questione della costruzione sociale e politica di un modo di produzione non-capitalistico; bypassava la centralità della lotta di classe, la necessità di una riorganizzazione della produzione e di un confronto con il potere dello Stato – questo perché è proprio dell'attività artistica porsi ai margini del conflitto sociale, che è l'unica forza motrice al fine dell'abolizione dei rapporti di dominio e di sfruttamento.

### *3. La rilevanza contemporanea dell'analisi marxiana dell'arte.*

Il pensiero di Marx sull'arte ha lasciato un'importante eredità, poiché molti teorici marxisti svilupparono idee sull'argomento prendendo direzioni molto diverse. Al tempo stesso, i regimi politici derivati dalle rivoluzioni popolari del XX secolo hanno stabilito norme estetiche che rivendicavano un carattere marxista. Ma sebbene le teorie e le pratiche artistiche cercassero delle fonti nelle opere di Marx (cosa non necessariamente illegittima), la sua analisi era fundamentalmente aliena a tali sviluppi. Questo è esattamente il motivo per cui essa potrebbe rivelarsi nuovamente fruttuosa oggi, a diversi livelli. Ne citiamo tre.

Il primo è quello dello sviluppo delle capacità individuali. Non solo l'analisi di Marx non implica un'estetica normativa, essa libera implicitamente l'attività artistica da qualsiasi comando politico riguardante



il suo contenuto o le sue attività, anche al di là della cerchia dei professionisti dell'arte. L'unico scopo dell'attività artistica sta proprio nel suo non essere asservita e nel sapere come rimanere tale. Questo fine non è certamente raggiunto nel «realismo socialista», ma, piuttosto, attraverso il richiamo dell'arte alle facoltà sensoriali, attraverso il puro piacere dell'occhio e dell'orecchio, che forniscono le radici materiali allo sviluppo dell'individualità. Marx concepì infatti la creazione e la fruizione dell'arte in analogia con la dimensione del gioco e del sogno, del recupero dell'infanzia, della liberazione del tempo in contrasto con il «furto del tempo umano» che rappresentava l'essenza del capitalismo. Paradossalmente, Marx si è avvicinato al «libero gioco delle facoltà» kantiano<sup>32</sup> – e, in modo ancora più paradossale, all'estetica di Friedrich Schiller (1759-1805)<sup>33</sup> –, pur respingendo totalmente l'idea di una via estetica alla libertà e al comunismo. Convinto che la via per uscire dal capitalismo potesse essere solo politica, sotto forma di rivoluzione, Marx intese l'attività artistica come la prova che una tale uscita era possibile, non tuttavia come lo strumento attraverso cui essa poteva essere raggiunta. Si può pensare che le attività artistiche conservino ancora oggi questa implicita spinta critica, intesa come una forma potenziale di resistenza alla logica capitalista di un sempre maggiore controllo della vita individuale.

In secondo luogo, l'arte e la cultura sono diventate un elemento consolidato del capitalismo, in una misura appena intravista da Marx. Cionondimeno la sua analisi della logica capitalistica e della sua capacità di fare proprie attività ad esso originariamente estranee rimane estremamente significativa. Anche se le attività artistiche e culturali sono sempre più vicine rispetto a prima ad altre attività soggette alla legge del valore, esse continuano a sfuggire a tale legge anche se vi si sottomettono in parte: questa contraddizione si riferisce direttamente a una delle contraddizioni fondamentali del capitalismo, ovvero alla sua spinta verso l'incorporazione della forza-lavoro nel modo più completo possibile, per quanto la forza-lavoro non sia mai prodotta come una merce. L'analisi della complessa vicinanza tra arte e lavoro (a suo tempo studiata da Marx) è oggi invero più pertinente che mai<sup>34</sup>. Essa apre uno spazio politico per varie forme di resistenza alla logica capitalista, evidenziando la consapevolezza critica che è caratteristica di ogni intervento politico.

Il terzo livello riguarda le complessità dell'arte critica *engagée* nel suo stesso contenuto, prodotta da artisti che partecipano al processo sociale e

politico dell'emancipazione umana. Tale arte è esistita lungo tutto il XX secolo e oggi la questione di cosa si possa fare e cosa si possa produrre viene esplorata in forme diverse, in cui viene continuamente affrontato il problema di coniugare la sua specifica autonomia con il suo impegno partigiano. Spetta agli stessi artisti creativi continuare a ripensare e reinventare i termini di questo impegno, rinnovando allo stesso tempo la loro fertilità creativa. Ma la necessità di rinnovamento riguarda anche il pubblico e i critici teorici del capitalismo. Marx non ha esplorato questi sentieri in quanto tali, ma, qui come altrove, la forza inventiva è più fedele all'approccio marxiano di quanto non lo sia la ripetizione della lettera del suo lavoro.

### Riferimenti bibliografici

- Anderson, K. B., *Marx at the Margins. On Ethnicity, Nationalism, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.
- Aristotele, *Etica nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1987.
- Beech, D., *Art and Value. Art's Economic Exceptionalism in Classical, Neoclassical and Marxist Economics*, Brill, Leiden 2015.
- Garó, I., *L'or des images. Art, monnaie, capital*, La Ville Brûle, Montreuil 2013.
- Kant, I., *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- Marx, K., *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980.
- Marx, K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 249-376.
- Marx, K., *Tesi su Feuerbach*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 1-7.
- Marx, K., *Teorie sul plusvalore I*, *Marx Engels Opere*, XXXIV, Editori Riuniti, Roma 1979.
- Marx, K., *The Economic Manuscript of 1861-63*, in *Marx Engels Collected Works*, 34, Lawrence & Wishart, London 1994.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Marx, K. - Engels, F., *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 7-574.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere ottobre 1844-dicembre 1851*, *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Prawer, S. S., *La biblioteca di Marx*, Garzanti, Milano 1978.
- Ricardo, D., *Principi di economia politica e dell'imposta*, Utet, Torino 2006.
- Rose, M. A., *Marx's Lost Aesthetic. Karl Marx and the Visual Arts*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Schiller, F., *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

<sup>1</sup> Dovremmo aggiungere che, dopo alcune incursioni nella letteratura che non hanno avuto seguito, Marx ha costellato i suoi testi di numerose citazioni da poesie, opere teatrali e romanzi che servivano a rafforzare le sue analisi; ciò testimonia la sua vasta cultura e, soprattutto, il suo interesse per le immagini del mondo prodotte da vari scrittori. Cfr. S. S. Prawer, *La biblioteca di Marx*, Garzanti, Milano 1978.

<sup>2</sup> Cfr. M. A. Rose, *Marx's Lost Aesthetic. Karl Marx and the Visual Arts*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, parte I, cap. 3.

<sup>3</sup> Karl Marx ad Arnold Ruge, 20 marzo 1842, in *Marx Engels Opere*, I, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 403.

<sup>4</sup> K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in *Marx Engels Opere*, III, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 329.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>7</sup> K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in *Marx Engels Opere*, V, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 4.

<sup>8</sup> K. Marx - F. Engels, *L'ideologia tedesca*, in *Marx Engels Opere cit.*, V, p. 78.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 407.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>13</sup> K. Marx, *Introduzione*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, I, p. 40.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>16</sup> Cfr. K. B. Anderson, *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.

<sup>17</sup> Marx, *Introduzione*, in *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica cit.*, I, p. 16.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>19</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica cit.*, II, p. 278.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 279.

<sup>21</sup> Il termine «sussunzione» ci permette di distinguere le fasi attraverso cui il capitalismo fa proprie le forme di produzione ereditate, prima inglobandole (sussunzione formale), poi ristrutturandole profondamente (sussunzione reale), K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 557.

<sup>22</sup> K. Marx, *Teorie sul plusvalore I*, *Marx Engels Opere*, XXXIV, Editori Riuniti, Roma 1979, p. 297.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>24</sup> D. Ricardo, *Principi di economia politica e dell'imposta*, Utet, Torino 2006, sez. I, cap. I.

<sup>25</sup> Aristotele, *Etica nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1987, libro I, cap. I.

<sup>26</sup> K. Marx, *The Economic Manuscript of 1861-63*, in *Marx Engels Collected Works*, 34, Lawrence & Wishart, London 1994, p. 139.

<sup>27</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica cit.*, II, p. 112.

<sup>28</sup> K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 506.

<sup>29</sup> Karl Marx a Pavel Vasil'evič Annenkov, 28 dicembre 1846, in *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 460.

<sup>30</sup> K. Marx, *Critica al programma di Gotha*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 32.

<sup>31</sup> Marx - Engels, *L'ideologia tedesca* cit., p. 63.

<sup>32</sup> Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, Laterza, Roma-Bari 1982, parte I, libro I, par. 9.

<sup>33</sup> Cfr. F. Schiller, *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

<sup>34</sup> Cfr. D. Beech, *Art and Value. Art's Economic Exceptionalism in Classical, Neoclassical and Marxist Economics*, Brill, Leiden 2015, p. II e I. Garo, *L'or des images. Art, monnaie, capital*, La Ville Brûle, Montreuil 2013, p. IV.

## 21. Tecnologia e scienza

di Amy E. Wendling

### 1. *Scienza e tecnologia nella ricerca di Marx.*

Karl Marx ha elaborato un nuovo concetto critico di tecnologia: come per le norme legali e politiche che pretendono di essere universali e neutrali ma che sono in realtà borghesi, così Marx ha mostrato come anche la tecnologia fosse capitalista. Nel Libro primo del *Capitale* Marx sosteneva che il capitalismo non ha come scopo lo sviluppo della tecnologia in generale, bensì solo lo sviluppo di quei tipi di macchine che favoriscono i suoi interessi economici, sociali e politici; esso arriva inoltre al punto di inibire lo sviluppo delle tecnologie che non lo sostengono. Tuttavia il capitalismo pretende di sviluppare la tecnologia in generale, mettendo così a tacere la nostra capacità di immaginare tecnologie non capitaliste.

Quando Marx iniziò a lavorare sul tema della tecnologia, tra la fine del 1845 e l'inizio del 1846, non stava ancora usando questo concetto critico. All'inizio egli aveva un'idea ingenua della tecnologia secondo cui le macchine possono essere separate dal loro uso. Questa concezione emerge molto chiaramente dalla lettera del 28 dicembre 1846 a Pavel Annenkov (1813-1887), in cui Marx scrisse: «la macchina non è affatto una categoria economica, come non lo è il bue che tira l'aratro. L'applicazione attuale delle macchine è una delle relazioni del nostro sistema economico attuale, ma il modo in cui le macchine vengono utilizzate è qualcosa di totalmente diverso dalle macchine medesime. La polvere da sparo rimane polvere da sparo sia che ci se ne serva per ferire una persona o per guarirne le ferite»<sup>1</sup>. Sebbene una divisione tra le tecnologie e il loro impiego sia già rintracciabile in questo passaggio, tale divisione è pre-critica, dal momento che Marx non ha ancora capito che il modo capitalista di sviluppare e utilizzare le tecnologie condiziona la scelta stessa di quali tecnologie costruire e utilizzare.

Al contrario, nel Libro primo del *Capitale*, Marx affermò: «si potrebbe scrivere tutta la storia delle invenzioni che dopo il 1830 sono nate soltanto come armi del capitale contro le sommosse operaie. Ricordiamo innanzitutto il mulo meccanico, perché apre una nuova epoca del sistema automatico»<sup>2</sup>. Alla luce di questo concetto critico di invenzione tecnologica, Marx avrebbe potuto riscrivere l'ultima frase della sua lettera del 1846, affermando che «il più delle volte sarà necessario l'uso della polvere per medicare le ferite dopo che, e a causa del fatto che, essa è stata usata per ferire».

La transizione marxiana da un concetto pre-critico a un concetto critico di tecnologia ebbe luogo mentre studiava come la scienza e la tecnologia si fossero sviluppate in parallelo alla ricerca del plusvalore da parte del capitale.

La scienza [*Wissenschaft*], era per Marx un termine più ampio di quanto non lo sia nel suo uso corrente, in cui è legato a un'epistemologia empirica e a una metodologia positivista, entrambe rigettate da Marx. Nell'ottica marxiana, la scienza era innanzitutto ciò che ha permesso che la sua testi materialista si realizzasse. Il termine opposto a «scienza» era «ideologia»: ideologia hegeliana nei primi scritti di Marx e ideologia capitalista nelle sue opere successive. Ancora una volta, diversamente dall'uso corrente, in cui l'eleganza è un valore della presentazione scientifica, essere *wissenschaftlich* richiede un certo grado di complessità e densità concettuale. Per questo Marx, nella prefazione all'edizione francese del *Capitale* del 1872, formulò il suo famoso avvertimento secondo cui «per la scienza non c'è via maestra»<sup>3</sup>.

A partire dal 1845 e fino agli anni sessanta dell'Ottocento (con un particolare interesse nel 1851), Marx studiò la storia dello sviluppo tecnologico in modo molto dettagliato<sup>4</sup>. Fra le fonti di lingua tedesca, egli analizzò in particolare le opere di Johann Heinrich Moritz von Poppe (1776-1854)<sup>5</sup>, il quale era stato allievo di Johann Beckmann (1739-1811) a Gottinga<sup>6</sup>.

Come ha mostrato Guido Frison (?), il concetto di tecnologia che Marx ereditò da Poppe e da Beckmann imitava la metodologia delle scienze naturali, in particolare quella di Linneo, il quale studiò l'adattamento degli oggetti naturali agli usi sociali<sup>7</sup>. Le storie delle invenzioni che ne risultavano si presentavano come cataloghi di oggetti, solo alcuni dei quali potrebbero essere riconosciuti oggi come tecnologici: nella *Breve storia*



*delle antiche istituzioni, invenzioni e scoperte della scienza e dell'arte meccanica* di Beckmann c'erano voci relative alla macchina per cucire e al telaio a nastro, ma anche all'ananas e alle api<sup>8</sup>.

Nel 1851 Marx studiò l'opera matura di Beckmann, dove questi aveva classificato queste voci, ordinando il materiale in base all'identità o alla somiglianza delle procedure impiegate nei vari mestieri da lui esaminati e procedendo, all'interno delle rubriche stabilite dalla somiglianza procedurale, dal semplice al complesso<sup>9</sup>. Fu così che la tecnologia divenne un'indagine più generale e che le tecnologie furono concepite sia in maniera separata dalle arti specifiche, sia come trasferibili. Beckmann e i suoi successori, incluso Marx, chiamarono ciò «tecnologia generale». La tecnologia generale fu identificata con una nuova branca della scienza: le arti industriali applicate, ossia quella che sarebbe stata chiamata ingegneria. Nel XIX secolo la tecnologia generale fu identificata anche con un oggetto che univa le scoperte meccaniche a un motore centralizzato: la macchina.

Come documentato da Fumikazu Yoshida (1950), Marx trasse da Poppe almeno quattro idee importanti: 1) il concetto di tecnologia generale; 2) dettagli specifici sui mulini, sulla tessitura e sull'orologeria; 3) le discussioni sulla transizione nell'uso degli utensili dalla fase artigianale a quella di fabbrica; 4) l'importanza della chimica in relazione alla meccanica<sup>10</sup>. Tutte e quattro queste idee emergono chiaramente dall'analisi della tecnologia proposta da Marx nel *Capitale* e nei testi preparatori, dove sono state fuse con gli studi sul motore a vapore condotti da Marx su fonti di lingua inglese (Peter Gaskell [?-?], Andrew Ure [1778-1857] e Charles Babbage [1791-1871]).

Ma Marx ha tratto anche altro dai suoi studi su Poppe e Beckmann: qualcosa di molto più rilevante per il suo concetto critico di tecnologia. Secondo Frison, poiché lo Stato prussiano aveva finanziato le cattedre universitarie che avevano dato vita all'idea di tecnologia generale, pretendeva che le scoperte della tecnologia generale portassero avanti i suoi interessi<sup>11</sup>. I collegamenti tra lo Stato prussiano e lo sviluppo tecnologico erano dunque palesi, diversamente da quanto accadeva negli ambienti anglofoni, dove la tecnologia appariva politicamente neutrale (pur non essendolo). Se Marx fu in grado di individuare la politica di sviluppo tecnologico all'opera durante la rivoluzione industriale inglese, ciò fu in parte dovuto al fatto che egli era stato addestrato a cercare tale politica tecnologica.

La critica di Marx a determinati Stati si era trasformata nella critica alla formazione capitalistica propria di tutti gli Stati moderni; ci voleva ormai poco per capire che il capitalismo aveva modellato lo sviluppo della tecnologia generale. Le norme del capitalismo sull'estrazione del profitto, più che i desideri di un particolare Stato, dettavano la nuova politica di sviluppo tecnologico.

Questa preoccupazione era qualcosa di diverso dall'idea pre-critica secondo cui una tecnologia, in sé neutrale, può essere declinata in modi violenti: la polvere usata per mutilare invece che per guarire. Marx si rese conto piuttosto che alcune caratteristiche del regime di estrazione del profitto del capitalismo erano state integrate nelle tecnologie stesse, influenzandone la forma. Come ha sottolineato ad esempio Andrew Feenberg (1943), l'esistenza delle macchine costruite per adattarsi ai corpi dei bambini veniva usata per sostenere che solo i bambini potevano lavorare con certe macchine<sup>12</sup>, dal momento che il lavoro minorile era un elemento chiave dell'estrazione del profitto.

E il regime di estrazione del profitto non ha influenzato solo le tecnologie effettivamente sviluppate, ma anche quelle che non lo sono state. Nel *Capitale* Marx scriveva:

[N]on appena i figli degli stessi signori fabbricanti dovranno far «la loro scuola» come manovali della fabbrica, questo campo ancora quasi intatto della meccanica prenderà uno slancio notevole. «I muli meccanici sono forse pericolosi quanto un qualsiasi altro macchinario. La maggior parte degli infortuni colpiscono bambini piccoli e questo perché essi si insinuano sotto i muli in movimento per scopare il pavimento. [...] Se i costruttori di macchine volessero in qualche modo inventare una scopa automatica che eliminasse la necessità che quei bambinelli s'insinuino sotto il macchinario, quest'invenzione sarebbe un felice contributo alle nostre misure protettive» (Reports of Insp. of Fact. for 31st Oct., 1866, p. 63)<sup>13</sup>.

Marx si rese anche conto che se la tecnologia, proprio come una delle discipline dell'arte di governo, fosse stata impiegata per i fini politici del comunismo, si sarebbe sviluppata in modi che avrebbero giovato tanto alla classe lavoratrice quanto all'umanità nel suo insieme. Questa visione positiva della tecnologia emerge nel modo più efficace nel capitolo sulla tecnologia dei *Grundrisse* noto come «Frammento sulle macchine»<sup>14</sup>.

## 2. Macchine comuniste nei *Grundrisse*.

Il confronto tra tecnologia capitalista e tecnologia comunista è invero caratteristico dei *Grundrisse*. Mentre Marx continuava a sviluppare la sua concezione critica della scienza e della tecnologia capitalista, metteva anche in evidenza i modi con cui la scienza e la tecnologia potevano svilupparsi per mettere in difficoltà il capitale. Nei *Grundrisse* Marx oscillava quindi tra aspetti negativi e potenzialmente positivi dello sviluppo tecnologico.

Ad esempio, egli scriveva che «tutte le scienze sono catturate al servizio del capitale; e d'altra parte le stesse macchine esistenti forniscono già grandi risorse»<sup>15</sup>. Questa nuova spiegazione del senso della scienza, tuttavia, contrastava tanto con l'origine della scienza descritta nei libri che Marx aveva studiato, quanto con quella che, secondo Marx, avrebbe dovuto essere la sua giusta causa. La scienza meccanica aveva studiato, e quindi sostituito, i movimenti particolari del lavoratore, i quali appartenevano propriamente a lui piuttosto che al capitalista. Inoltre, lo scopo della scienza non avrebbe dovuto essere dettato dalle norme di produzione (compresa l'estrazione del profitto), ma dalla nobilitazione della specie umana. Marx mostrò che le tecnologie erano immerse in un sistema di valori, e che doveva essere necessariamente così; se questo sistema avesse avuto come obiettivo tale nobilitazione, la tecnologia sarebbe stata molto diversa.

Come ha mostrato Marx nei *Grundrisse*, nel sistema capitalistico i macchinari impongono orari di lavoro più lunghi allo scopo di aumentare l'accumulo di pluslavoro, dal momento che i macchinari devono essere sfruttati il più rapidamente possibile prima che il capitale fissato in essi diventi obsoleto e non più redditizio<sup>16</sup>. Quindi, mentre è vero che un lavoratore può produrre la tela precedentemente prodotta da dieci lavoratori, ciò non significa che stia lavorando un decimo del tempo; al contrario, la produzione di massa per tutti i lavoratori significa che essi lavorano più di prima, producendo «masse enormi» di prodotti<sup>17</sup>.

Il problema di questo lungo orario di lavoro è che, come diceva Marx, «il tempo di un individuo è posto come tempo di lavoro, e l'individuo viene degradato perciò a mero operaio, sussunto sotto il lavoro»<sup>18</sup>. Poiché le macchine capitaliste privano il lavoratore anche dell'abilità e del potere fisico<sup>19</sup>, lo riducono a «sorvegliante e regolatore»<sup>20</sup> durante queste lunghe ore. Per questo motivo, il lavoratore non è nemmeno sussunto sotto un tipo di lavoro che implichi un qualche tipo di interesse; esso è piuttosto soggetto a un processo produttivo, che, come ha scritto Marx, «ha cessato di essere

processo di lavoro nel senso che il lavoro lo soverchi[a] come l'unità che lo domina»<sup>21</sup>.

Al contrario, le macchine comuniste avrebbero infine reso reale la capacità generale delle macchine di ridurre al minimo il lavoro necessario<sup>22</sup>. Non dover più produrre plusvalore avrebbe avuto come risultato tempo libero per tutti: Marx sosteneva che la ricchezza stessa sarebbe stata definita come tempo a disposizione<sup>23</sup>. Egli sintetizzò in maniera eccellente i risultati di questo processo quando scrisse:

[I]l risparmio di tempo di lavoro equivale all'aumento del tempo libero [...]. Esso può essere considerato, dal punto di vista, dal punto di vista del processo di produzione immediato, come produzione di capitale fisso; questo capitale fisso è l'uomo stesso. [...] Il tempo libero – che è sia tempo di ozio che tempo per attività superiori – ha trasformato naturalmente il suo possessore in un soggetto diverso che egli entra poi anche nel processo di produzione immediato [...] nel cui cervello esiste il sapere accumulato della società<sup>24</sup>.

Il tipo di conoscenza che Marx aveva in mente era soprattutto la conoscenza scientifica e tecnologica da cui i lavoratori erano sistematicamente esclusi ad opera del capitalismo<sup>25</sup>.

Nei *Grundrisse* Marx sperava dunque nel futuro avvento di una tecnologia comunista. Anche se, come egli riconosceva, il macchinario è la forma più adeguata di capitale fisso<sup>26</sup>, «non consegue minimamente che la sussunzione sotto il rapporto sociale del capitale sia il rapporto sociale di produzione ultimo e più adeguato per l'impiego delle macchine»<sup>27</sup>. Marx concludeva dunque affermando con certezza che «le macchine non cesseranno di essere agenti della produzione sociale quando diventeranno, per esempio, proprietà degli operai associati»<sup>28</sup>. Questi lavoratori avranno nuove competenze nel possedere, utilizzare e sviluppare tali macchine in linea con un sistema di valori comunista.

Questa speranza era ancora viva nei *Manoscritti del 1861-1863*, dove Marx parlò addirittura delle «conseguenze straordinariamente positive [dello sviluppo della produzione] per il miglioramento fisico, morale ed intellettuale delle classi lavoratrici in Inghilterra»<sup>29</sup>. Tuttavia, nel Libro primo del *Capitale* ci sono pochissime ipotesi relativamente all'uso delle macchine in una società liberata. Questa idea compare in una sola nota a piè di pagina nel capitolo «Macchine e grande industria», in cui Marx scrisse che «in una società comunista le macchine avrebbero ben più largo campo d'azione che non nella società borghese»<sup>30</sup>.

### 3. Tecnologia e contraddizione nel Capitale.

Nel *Capitale* ha avuto luogo tale cambiamento di tono poiché Marx aveva perfezionato la sua comprensione del plusvalore e del ruolo delle macchine nella sua produzione. L'enfasi sulla relazione tra le macchine e il plusvalore implicava che, nel *Capitale*, Marx non parlasse dei macchinari nella misura in cui questi potevano essere sviluppati e utilizzati nel quadro di forme di produzione possibili, bensì nella misura in cui essi si erano sviluppati ed erano stati utilizzati in maniera specifica nel modo di produzione capitalistico. E mentre una teoria pre-critica della tecnologia avrebbe potuto affermare che le macchine esistenti venivano usate in modo contrario agli interessi della classe operaia, una teoria critica della tecnologia sostiene qualcosa di più forte, ovverosia che il capitalismo sviluppa solo le macchine che portano avanti i suoi interessi sociali e politici. Tutte le macchine sono macchine capitaliste: tutta la tecnologia è tecnologia capitalista.

Ricordiamo che Marx definiva il plusvalore come il lavoro che poteva essere estratto dal lavoratore oltre a quello necessario per soddisfare le sue esigenze quotidiane. L'estensione della giornata lavorativa contribuiva alla creazione di quello che egli chiamava plusvalore assoluto. Ad esempio, il lavoratore doveva lavorare tre ore per creare abbastanza valore per assicurarsi cibo, alloggio e altre necessità quotidiane; eppure, egli faceva un turno di dodici ore. Il valore che creava nelle restanti nove ore rappresentava un profitto per l'impresa capitalista per cui lavorava, poiché questa impresa lo ricompensava per il totale del suo tempo di lavoro solo con un valore sufficiente per soddisfare le sue esigenze quotidiane minime.

Marx complicò questo quadro aggiungendo la categoria di plusvalore relativo. Il plusvalore relativo riduce ulteriormente la parte della giornata dedicata al recupero del valore richiesto dalle necessità quotidiane minime e lo fa aumentando la produttività del processo lavorativo, facendo in modo che il valore sia prodotto più rapidamente. Ora lo stesso lavoratore può produrre in due ore la stessa quantità di valore che produceva in tre ore, mettendo a disposizione dieci ore di produzione di valore parimenti intensificato come profitto per il capitalista. La divisione del lavoro è un semplice esempio dei mezzi attraverso i quali si aumenta la produttività.

Riflettendo sul materiale raccolto attraverso le sue ricerche, Marx giunse a concepire l'uso delle macchine nel lavoro di fabbrica come il punto più

alto della storia della divisione del lavoro. Questo apice portò a nuovi livelli l'aumento della potenza produttiva del lavoro, accrescendo parallelamente la produzione di plusvalore relativo. Marx ha definito i macchinari che hanno reso possibile ciò come segue:

[O]gni macchinario sviluppato consiste di tre parti sostanzialmente differenti, macchina motrice, meccanismo di trasmissione, e infine macchina utensile o macchina operatrice. La macchina motrice opera come forza motrice di tutto il meccanismo. Essa o genera la propria forza motrice, come la macchina a vapore, la macchina ad aria calda, la macchina elettromagnetica, ecc., oppure riceve l'impulso da una forza naturale esterna, già esistente, come la ruota ad acqua dalla caduta d'acqua, l'ala d'un mulino a vento dal vento, ecc. Il meccanismo di trasmissione composto di volanti, alberi di trasmissione, ruote dentate, pulegge, assi, corde, cinghie, congegni e apparecchi di ogni genere, regola il movimento, [...] lo divide e lo trasmette alle macchine utensili. Queste due parti del meccanismo esistono solo allo scopo di comunicare alla macchina utensile il moto per il quale essa afferra e trasforma come richiesto l'oggetto del lavoro. Da questa parte del macchinario, dalla macchina utensile, prende le mosse la rivoluzione industriale del secolo XVIII; ed essa costituisce ancora sempre di nuovo il punto di partenza tutte le volte che una industria artigianale o manifatturiera trapassa in industria meccanica<sup>31</sup>.

Marx era particolarmente interessato a descrivere le innovazioni relative alla macchina motrice e in particolare al motore a vapore. Il suo utilizzo ha fatto sì che non fosse più necessario fare affidamento sul vento o sulla forza dell'acqua, rimuovendo dunque tutti gli ostacoli naturali che potevano impedire un'attività produttiva costante. Per questo motivo, le nuove macchine motrici sono rappresentative delle macchine capitaliste in quanto tali, o, più precisamente, lo è l'aumento della potenza nelle nuove macchine motrici collegate alle macchine lavoratrici.

Nel testo Marx poneva anche l'accento sul passaggio dall'artigianato alla manifattura. L'assorbimento da parte della macchina di funzioni e processi precedentemente realizzati dal lavoro umano rappresenta la base per la famosa discussione di Marx sulla dequalificazione del lavoro. E, in effetti, il capitolo passa rapidamente da un tono descrittivo a uno normativo, sottolineando gli effetti debilitanti del lavoro con le macchine sui lavoratori:

[A]ppena la macchina operatrice compie senza assistenza umana tutti i movimenti necessari per la lavorazione della materia prima, ed ha ormai bisogno soltanto dell'uomo a cose fatte, abbiamo un sistema automatico di macchine, che però è sempre suscettibile di elaborazione nei particolari. [...] un mostro meccanico, che riempie del suo corpo interi edifici di fabbriche, e la cui forza demoniaca, dapprima nascosta dal movimento quasi solennemente misurato delle sue membra gigantesche, esplode poi nella folle e febbrile danza turbinosa dei suoi innumerevoli organi di lavoro in senso proprio. [...]

Ogni lavoro alla macchina richiede che l'operaio sia addestrato molto presto affinché impari ad adattare il proprio movimento al movimento uniforme e continuativo di una macchina. [...]



Non è l'operaio ad adoperare la condizione del lavoro ma, viceversa, la condizione del lavoro ad adoperare l'operaio; ma questo capovolgimento viene ad avere soltanto con le macchine una realtà tecnicamente evidente. La scissione fra le potenze mentali del processo di produzione e il lavoro manuale, la trasformazione di quelle in poteri del capitale sul lavoro, si compie, come è già stato accennato prima, nella grande industria edificata sulla base delle macchine<sup>32</sup>.

Quest'ultimo capoverso, in particolare, collega la questione della dequalificazione agli effetti debilitanti delle macchine non solo sul lavoro dell'operaio, ma anche sulla sua capacità di lottare per il potere politico e sociale.

I dispositivi progettati per mantenere i lavoratori al loro posto diventeranno invero un obiettivo esplicito dello sviluppo tecnologico capitalista. Esempi in questo senso includono tanto l'interiorizzazione della disciplina che Edward Palmer Thompson (1924-1993) ha descritto in maniera toccante<sup>33</sup>, quanto i sistemi panottici di sorveglianza di cui Michel Foucault (1926-1984) ha raccontato l'agghiacciante storia<sup>34</sup>. L'aumento del plusvalore assoluto può essere la ragione apparente dell'introduzione dei macchinari nel processo di produzione. Ma c'è un'altra ragione, senza la quale l'aumento del plusvalore sarebbe insignificante o impossibile: i macchinari vengono infatti introdotti per disciplinare la forza-lavoro industriale, per indebolire la sua posizione di contrattazione e per indurla a impegnarsi nell'auto-sorveglianza. Senza una forza-lavoro disposta a farsi carico dei tipi di lavoro che permettono la produzione di un plusvalore relativo il capitalismo sarebbe semplicemente impossibile.

In linea teorica le tecnologie capitaliste possono raggiungere simultaneamente l'obiettivo dell'efficienza e quello del dominio: le macchine possono sia aumentare l'efficienza produttiva, sia disciplinare i lavoratori. Tuttavia, la situazione si fa più interessante allorché i due obiettivi entrano in conflitto tra loro; quando ciò accade, l'efficienza spesso lascia il posto al dominio politico che la condiziona.

Qui l'attitudine di Marx a prestare particolare attenzione agli aspetti e alle implicazioni politiche delle infrastrutture tecnologiche si è rivelata fruttuosa. Sulla scia di Marx, il teorico dell'automazione Georges Friedmann (1902-1977) ha elaborato l'idea secondo cui il capitalismo non sempre sviluppa la tecnologia (come talvolta è dato per certo dai filosofi della tecnologia), ma può anche ostacolare il suo sviluppo qualora i cambiamenti potrebbero migliorare le condizioni di comfort o di sicurezza per i lavoratori. Questo ostacolo allo sviluppo, che Friedmann definisce

l'aspetto «gretto» di certe industrie, si verifica perfino quando istituire condizioni di maggiore comfort e sicurezza aumenterebbe in ultima analisi anche i margini di profitto<sup>35</sup>. Per lo stesso motivo, le tecnologie sviluppate nel contesto capitalista non rendono necessariamente più efficiente il sistema di produzione, come pure sostengono; esse sono piuttosto meccanismi politici diretti volti al consolidamento e al controllo del potere capitalista.

Oltre al conflitto che può scoppiare tra efficienza e dominio, c'è un'altra contraddizione molto importante inerente alla tecnologia capitalista. Il capitalismo ha una relazione assai ambivalente con la tendenza propria delle macchine a cancellare la necessità di lavoro umano. Mentre le macchine possono senza dubbio aumentare il plusvalore relativo, esse da sole non producono il plusvalore relativo, ma richiedono intermediari umani i cui beni di sussistenza siano stati resi più economici dalle macchine. Tuttavia, la natura dei macchinari è quella di ridurre il bisogno di lavoratori umani e quindi di cancellare gli stessi intermediari grazie ai quali il capitalismo genera i suoi profitti. Pertanto, anche se ci sono motivi interni convincenti per sviluppare e usare la tecnologia, il capitalismo ha buone ragioni intrinseche per frenare tanto il suo sviluppo quanto il suo uso.

Facendo riferimento ad alcuni degli eccessi prodotti da questa contraddizione Marx affermava che

nei paesi di più antico sviluppo la macchina stessa produce, per il suo uso in alcune branche d'industria, tale sovrabbondanza di lavoro [...] in altre branche che la caduta del salario al disotto del valore della forza-lavoro impedisce l'uso delle macchine, e lo rende superfluo e spesso impossibile [...]. In qualche occasione in Inghilterra vengono ancora impiegate donne invece di cavalli per rimorchiare ecc. Le barche dei canali, perché il lavoro richiesto per la produzione dei cavalli e delle macchine è una quantità matematicamente data, e invece quello per il mantenimento delle donne della sovrappopolazione è al disotto di ogni calcolo. Quindi in nessun'altra parte del mondo si trova una prodigalità di forza umana per bagattelle, più svergognata di quella che si trova per l'appunto in Inghilterra, il paese delle macchine<sup>36</sup>.

Nel Libro primo del *Capitale* Marx usa con grande parsimonia il termine «tecnologia», rispetto, ad esempio, al termine «macchinario». Tuttavia, quando appare, questo termine è sempre molto rilevante per la nostra comprensione della concezione critica della tecnologia di Marx. A questo riguardo, è emblematico il passaggio in cui Marx scriveva che

il principio della grande industria di risolvere nei suoi elementi costitutivi ciascun processo di produzione, in sé e per sé considerato e senza tener nessun conto della mano dell'uomo, ha creato

la modernissima scienza della tecnologia. Le policrome configurazioni del processo di produzione sociale apparentemente prive di nesso reciproco e stereotipe, si scomposero in applicazioni delle scienze naturali, consapevolmente pianificate e sistematicamente scompartite a seconda dell'effetto utile che si aveva di mira. La tecnologia ha scoperto anche le poche grandi forme fondamentali del movimento nelle quali si svolge di necessità ogni azione produttiva del corpo umano, nonostante la molteplicità degli strumenti adoprati: proprio come la meccanica sa che nelle macchine si ha una costante riproduzione delle potenze meccaniche elementari<sup>37</sup>.

È da notare che, in questo brano, Marx non parlava semplicemente di tecnologia ma di «modernissima scienza della tecnologia». Questo è un segnale del fatto che stava facendo esplicitamente riferimento alla disciplina sviluppata da Beckmann e Poppe. Il passaggio lo conferma, poiché la scoperta di ciò che Marx ha definito le «poche grandi forme fondamentali del movimento» apparteneva a ciò che Beckmann e il suo successore chiamavano «tecnologia generale».

Un accenno di critica si ritrova anche nel passaggio in cui Marx afferma che la scienza della tecnologia opera «senza tener nessun conto della mano dell'uomo». Nell'inventare macchine per imitare le azioni produttive del corpo umano, la scienza della tecnologia concepisce le azioni produttive del lavoro del corpo umano come se fossero semplicemente o meramente le azioni di una macchina. Con questa osservazione la teoria critica della tecnologia di Marx raggiunge il suo massimo sviluppo. Marx ha dimostrato che la scienza tecnologica, in quanto capitalista, esige l'assimilazione del lavoro umano al modello meccanico. Marx ha respinto questa assimilazione, poiché implica una concezione fortemente riduzionista del lavoro umano.

#### *4. L'uso della concezione della tecnologia di Marx.*

Nel suo famoso saggio *La questione della tecnica*, Martin Heidegger (1889-1976) sosteneva che la tecnologia avesse un'essenza singolare, un'essenza tale per cui essa «incornicia» oggetti o processi e li vede solo come «riserva permanente» per altri oggetti o processi<sup>38</sup>. Nessuna proprietà sostanziale è rimasta nell'oggetto: esso è semplicemente un mezzo per altri fini, i quali a loro volta sono un mezzo. Questo trattamento strumentale di ogni cosa si intensifica e i suoi valori non vengono presi in esame fino a che una sorta di efficienza abituale nell'uso è all'ordine del giorno; non

vengono tenute in conto le conseguenze a lungo termine e non esiste alcun obiettivo sostanziale alla base delle efficienze attivate.

Queste argomentazioni hanno un precedente e un parallelo nelle argomentazioni di Marx sull'assoggettamento del valore d'uso al valore di scambio, e, parallelamente, sul passaggio dalla sussunzione formale a quella reale del capitale. Già Marx nel *Capitale* aveva percepito l'ipersfruttamento che avrebbe in seguito preoccupato Heidegger: facendo riferimento alle scoperte di Justus Liebig (1803-1873) nell'ambito della chimica agraria, Marx chiudeva il capitolo sulle macchine nel Libro primo del *Capitale* osservando che «la produzione capitalistica sviluppa dunque la tecnologia [...] solo minando al contempo le fonti da cui sgorga ogni ricchezza: la terra e l'operaio»<sup>39</sup>.

L'analisi di Heidegger si discostava tuttavia da quella di Marx su un punto cruciale. Se Marx ha ragione, non c'è sviluppo della tecnologia in generale: c'è solo lo sviluppo della tecnologia nel contesto di un determinato ambiente politico, economico e sociale. Per questo motivo, la tecnologia in sé non ha un'essenza. Dal punto di vista marxista, l'analisi di Heidegger non rappresenta un'accurata valutazione dello sviluppo della tecnologia in generale; essa spiega piuttosto in modo appropriato lo sviluppo capitalistico della tecnologia in particolare.

A partire da questa intuizione, Marx può essere usato per spiegare come Heidegger sia giunto a pensare che la tecnologia avesse un'essenza particolare e alienante. Marx ha dimostrato che il capitale lavora per cancellare i propri segni, così che i suoi risultati siano accettati come inevitabili. Heidegger ha interpretato questa cornice come l'essenza della tecnologia anziché come l'essenza della tecnologia capitalista. In questo modo, ha operato in combutta con il modo di produzione capitalistico cancellando la sua storicità.

Herbert Marcuse (1898-1979) comprese molto bene questa lezione di Marx. In *Tecnologia, guerra e fascismo*, scrisse che «la tecnica intralcia lo sviluppo individuale solo nella misura in cui essa è legata ad un apparato sociale che perpetua la scarsità, e nella misura in cui questo stesso apparato ha creato forze che possono distruggere la forma storica specializzata in cui viene utilizzata la tecnica. [...] Tutti i programmi di carattere anti-tecnologico [...] servono solo a coloro che considerano i bisogni umani come un sottoprodotto dell'[attuale] uso della tecnica»<sup>40</sup>.

Questo avvertimento di Marcuse conteneva il concetto critico di tecnologia di Marx. Ma, in particolare, quali tecnologie sono state legate all'apparato sociale capitalista evidenziato da Marcuse?

L'esempio migliore è forse costituito dallo sviluppo eccessivo di tecnologie basate sui combustibili fossili. Poiché tali tecnologie consentono un enorme tasso di estrazione di profitto, esse sono state sviluppate in modo sproporzionato rispetto ad altre tecnologie con un potenziale di sfruttamento minore<sup>41</sup>. Non solo le tecnologie basate sui combustibili fossili (come la trivellazione e l'automobile) sono state sviluppate in modo eccessivo rispetto a quelle basate su altre forme di energia, come i biocarburanti, ma hanno anche prodotto profonde crisi ecologiche e hanno contribuito ad accelerare le crisi economiche cicliche previste anche da Marx.

Come nei passaggi visionari dei *Grundrisse*, immaginare una tecnologia che opera diversamente significa immaginarla in modo diverso e consentirne lo sviluppo alla luce di un diverso insieme di valori: un insieme di valori comunista nel senso basilare della protezione della terra e degli esseri umani che la popolano – non solo quelli ricchi e non solo a breve termine.

### Riferimenti bibliografici

- Beckmann, J., *A Concise History of Ancient Institutions, Inventions, and Discoveries in Science and Mechanic Art*, G. and W. B. Whittaker, London 1823.
- Feenberg, A., *Tecnologia in discussione. Filosofia e politica della moderna società tecnologica*, Etas, Milano 2002.
- Foster, J. B., Clark, B., York, R., *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth*, Monthly Review, New York 2010.
- Foucault, M., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976.
- Friedmann, G., *Problemi umani del macchinismo industriale*, Einaudi, Torino 1971.
- Frison, G., *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between Natural and Social Sciences: A Hypothesis of an Ideal Type*, in «History and Technology», 10, 1993, 152, pp. 139-73.
- Heidegger, M., *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.
- Marcuse, H., *Collected Papers of Herbert Marcuse*, I, *Technology, War, and Fascism*, Routledge, New York 1998.
- Marx, K., *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968.
- Marx, K., *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- Marx, K., *The Economic Manuscript of 1861-63*, in *Marx Engels Collected Works*, 33, Lawrence & Wishart, London 1991.

- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, pp. 483-518.
- Marx, K. - Engels, F., *Lettere 1844-1851*, in *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Müller, H.-P. (a cura di), *Karl Marx. Die Technologisch-Historischen Exzerpt*, Ullstein Materialien, Frankfurt a.M. 1981.
- Negri, A., *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979.
- Postone, M., *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Thompson, E. P., *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*, in «Past & Present», 38, 1967, pp. 56-97.
- Yoshida, F., *Poppe's History of Technology and Karl Marx*, in «Hokudai Economic Papers», 13, 1983, 25, pp. 23-38.

<sup>1</sup> Karl Marx a Pavel Vasil'evič Annenkov, 28 dicembre 1946, in *Marx Engels Opere*, XXXVIII, Editori Riuniti, Roma 1972, p. 463.

<sup>2</sup> K. Marx, *Il capitale. Libro primo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 480.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>4</sup> Due storici, Rainer Winkelmann (1963) e Hans-Peter Müller (1951) hanno trascritto parti di questo materiale, non ancora pubblicato in MEGA, ma che si prevede di includere nel decimo volume della quarta serie. Müller, in particolare, si è occupato estesamente del quaderno che contiene gli estratti di Poppe, H.-P. Müller (a cura di), *Karl Marx. Die Technologisch-Historischen Exzerpt*, Ullstein Materialien, Frankfurt a.M. 1981, pp. 3-148.

<sup>5</sup> Müller, *Karl Marx. Die Technologisch-Historischen Exzerpt* cit., p. 47.

<sup>6</sup> F. Yoshida, *Poppe's History of Technology and Karl Marx*, in «Hokudai Economic Papers», 13, 1983, 25, pp. 23-38.

<sup>7</sup> G. Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology. Between Natural and Social Sciences: A Hypothesis of an Ideal Type*, in «History and Technology», 10, 1993, 152, pp. 139-73.

<sup>8</sup> J. Beckmann, *A Concise History of Ancient Institutions, Inventions, and Discoveries in Science and Mechanic Art*, G. and W. B. Whittaker, London 1823, pp. XI-XVI.

<sup>9</sup> Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology* cit., p. 163.

<sup>10</sup> Yoshida, *Poppe's History of Technology and Karl Marx* cit., pp. 24-6.

<sup>11</sup> Frison, *Linnaeus, Beckmann, Marx and the Foundation of Technology* cit., pp. 144-5.

<sup>12</sup> A. Feenberg, *Tecnologia in discussione. Filosofia e politica della moderna società tecnologica*, Etas, Milano 2002.

<sup>13</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 466, nota 184.

<sup>14</sup> K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica, 1857-1858*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1968, II, pp. 389-411. Due lavori hanno offerto una lettura stringente di questo testo: A. Negri, *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse*, Feltrinelli, Milano 1979 e M. Postone, *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.

<sup>15</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 399.

<sup>16</sup> Cfr. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., II, p. 398.



- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 392.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 406.
- <sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 390.
- <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 401.
- <sup>21</sup> *Ibid.*, p. 391.
- <sup>22</sup> Cfr. *ibid.*, p. 401.
- <sup>23</sup> Cfr. *ibid.*, p. 405.
- <sup>24</sup> *Ibid.*, p. 410.
- <sup>25</sup> La richiesta di una educazione pubblica universale alla fine del *Manifesto del partito comunista*, e in particolare, dell'«unificazione dell'educazione e della produzione materiale», è meglio comprensibile alla luce di queste osservazioni, K. Marx - F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 505.
- <sup>26</sup> Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* cit., I, pp. 83-4.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, II, p. 394.
- <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 577.
- <sup>29</sup> K. Marx, *The Economic Manuscript of 1861-63*, in *Marx Engels Collected Works*, 33, Lawrence & Wishart, London 1991, p. 386.
- <sup>30</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 436, nota 116a.
- <sup>31</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 415.
- <sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 423-4, 465, 467.
- <sup>33</sup> E. P. Thompson, *Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism*, in «Past & Present», 38, 1967, pp. 56-97.
- <sup>34</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1976, pp. 213-50.
- <sup>35</sup> G. Friedmann, *Problemi umani del macchinismo industriale*, Einaudi, Torino 1971, pp. 176-95.
- <sup>36</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 436-7.
- <sup>37</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., p. 533.
- <sup>38</sup> M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.
- <sup>39</sup> Marx, *Il capitale. Libro primo* cit., pp. 552-3.
- <sup>40</sup> H. Marcuse, *Collected Papers of Herbert Marcuse*, I, *Technology, War, and Fascism*, Routledge, New York 1998, p. 63.
- <sup>41</sup> Le conseguenze di ciò sono analizzate in J. B. Foster, B. Clark, R. York, *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth*, Monthly Review, New York 2010, pp. 121-50. Nel XX secolo il motore a combustione interna sostituì il motore a vapore come macchina motrice capitalista per eccellenza; esso avrebbe avuto un enorme successo come tecnologia tanto di produzione quanto di consumo.

## 22. Marxismi

di Immanuel Wallerstein

### 1. *Le diverse versioni del marxismo.*

Tutti gli autori importanti in genere hanno seguaci e discepoli così come avversari intellettuali, ed entrambe le categorie provano a inquadrare il pensiero dell'autore in un senso o in un altro. Di per sé, è un fatto normale, che non va stigmatizzato né celebrato. Un pensatore che scrive è come un uomo che lanci un messaggio in bottiglia da una nave. Una volta gettata in mare, costui non avrà più controllo sulla direzione delle onde, su chi la reclamerà, su chi la raccoglierà e ne manipolerà i contenuti, su chi proverà a distruggerla o a occultarla. È cosa nota e spesso ripetuta che Karl Marx, riferendosi ai cosiddetti marxisti legali, disse: «quel che è certo è che io non sono marxista!»<sup>1</sup>.

Peraltro, qualsiasi autore che scriva più testi nel corso della propria vita quasi inevitabilmente mostrerà un'evoluzione della propria prospettiva. Alcuni sono abbastanza coerenti nei loro scritti, altri meno. Ma ci sono sempre, sicuramente, delle differenze tra gli scritti risalenti a periodi diversi della vita di un autore. Da par suo, Marx non fa eccezione a queste semplici, banali osservazioni.

Nel caso di alcuni autori, i loro scritti si incastonano nella nascita di movimenti – movimenti intellettuali, movimenti sociali – che provano a diffondere le idee di quegli stessi autori, o a usarle per raggiungere determinati obiettivi sociali o intellettuali. Solitamente, nelle lingue indo-europee a tali movimenti si aggiunge il suffisso «ismo» (nelle sue numerose varianti tra lingue diverse). Il destino toccato a Marx è stato questo. Oggi, la necessità è quella di provare a storicizzare il significato del «marxismo»<sup>2</sup>.

Qualsiasi rassegna della letteratura sul marxismo mostra la presenza di numerose differenti versioni del marxismo. Prima ancora che differenti, molto spesso si tratta di versioni in conflitto le une con le altre. Tanti tipi di

marxismo hanno aggiunto un connettivo o un aggettivo qualificativo: revisionismo marxista, marxismo-leninismo, marxismo femminista e così via. Si dà anche il caso che il marxismo sia stato differentemente interpretato nelle diverse zone del sistema-mondo, sicché il termine «marxismo» è seguito, alle volte, da un attributo geografico. In questo saggio si cercherà di analizzare ciò che voleva significare l'inserimento del termine «marxismo» nelle varie espressioni descrittive composte.

Si noti, inoltre, che la definizione di alcuni individui come marxisti o come non marxisti è stata intesa da taluni come motivo di lode e da altri come nota di biasimo. Ma cos'è che si loda o si biasima? Se s'include il termine «marxismo» in queste locuzioni composte, anziché utilizzarle senza quest'etichetta aggiuntiva, è perché l'utilizzatore crede che nel farlo ci sia un qualche vantaggio. Oppure, altre volte, può indicare che l'utilizzatore pensa ci siano delle sfumature negative – l'espressione diventa allora una forma di condanna generalizzata. In entrambi i casi, ovviamente, si presume che l'etichetta «marxista» evochi un qualche linguaggio figurato, una certa particolare prospettiva sul mondo: linguaggio figurato e prospettive che possono o meno discendere direttamente dagli scritti di Marx.

Sembra chiaro, per di più, che il concetto di marxismo abbia avuto uno sviluppo storico. Sono molte le discontinuità significative che si possono ravvisare nell'utilizzo del termine: la morte di Marx nel 1883, la rivoluzione in Russia, il 1945 e l'inizio della guerra fredda, la rivoluzione globale del 1968, la fine dei comunismi e in particolare di quello dell'Unione Sovietica nel biennio 1989-1991. Sono tutti, ad eccezione della morte di Marx, grandi spartiacque politici. In questo senso, sembra proprio che l'evoluzione della definizione di «marxismo» sia stata strettamente connessa all'evolversi delle realtà geopolitiche. Può anche darsi che le definizioni intellettuali del marxismo siano più conseguenze che cause, conseguenze anche della «scoperta» di testi di Marx precedentemente sconosciuti.

## *2. La versione del marxismo di Engels.*

In vita, Marx poteva ovviamente reagire all'utilizzo che altri facevano del suo nome. Di qui, la famosa affermazione sul fatto di non essere marxista. Marx era un autore molto prolifico, ed era anche un lettore

vorace. Da questo punto di vista, era un intellettuale autentico, consacrato alla missione di comprendere il mondo in generale, il mondo sociale in particolare, e ancora più in particolare il capitalismo. Ovviamente, la sua visione si è evoluta o, se si preferisce, è maturata. Se si possa o meno parlare di un giovane Marx e di un Marx adulto, come se si trattasse di un'autentica cesura, è stato argomento di dibattito<sup>3</sup>. Una normale evoluzione nel pensiero di una persona si verifica comunque, in ragione sia di nuove letture e riflessioni sia dell'osservazione delle realtà del mondo. Comunque, Marx non ha mai esplicitato l'esistenza di una simile cesura nel proprio pensiero, come hanno fatto invece molti altri autori parlando di se stessi; che Marx non l'abbia fatto è un dato che merita, quantomeno, di essere preso in considerazione.

Marx è stato più di un intellettuale accademico. È stato un attivista politico, per molti versi il prototipo di quello che Antonio Gramsci (1891-1937) avrebbe poi chiamato «intellettuale organico»<sup>4</sup>. Il *Manifesto del partito comunista* venne concepito come dichiarazione di un'organizzazione politica. Inoltre, Marx ha avuto un ruolo di primo piano nella creazione dell'Associazione internazionale dei lavoratori e ha spesso commentato (come nella *Critica al programma di Gotha*) le posizioni di organizzazioni che consideravano se stesse «marxiste», o almeno «socialiste». Insomma, Marx non ha mai manifestato l'esistenza di alcuna separazione fra il suo ruolo di analista e quello di attivista politico. Non è altrettanto sicuro, però, che anche tutti quelli che in seguito si sono definiti marxisti abbiano assunto la stessa posizione sull'inseparabilità fra analisi e impegno politico.

Inoltre, è bene osservare che Marx *in primis* non ha mai parlato di «marxismo», né ha proposto un'altra etichetta astratta sotto cui racchiudere il proprio approccio. Si vedeva, sì, come un comunista, ma non con la lettera maiuscola. Per lui, essere comunista significava essere qualcuno che con il proprio pensiero e con il proprio attivismo cercava di aumentare le probabilità (per Marx, praticamente certe) di approdare a un mondo comunista. Quindi, sembra ragionevole dire che il «marxismo» – come ideologia e come movimento – abbia cominciato a esistere solo dalla morte di Marx (1883) in poi.

Da quel momento, Friedrich Engels (1820-1895) è stato da più parti riconosciuto come l'erede spirituale di Karl Marx, come colui il quale aveva il diritto morale di rivendicarne il lascito. Engels è stato il compagno

di battaglia di Marx per quasi quarant'anni, ed è stato anche il co-autore del testo marxiano più letto. Engels si è fatto carico di questa eredità con grande determinazione: scriveva moltissimo, partecipava regolarmente ai dibattiti di partito e ha stabilito, non c'è alcun dubbio, la prima versione pubblica del marxismo. Alcuni autori, in seguito, hanno notato che la versione di Engels del marxismo differiva (e anche sensibilmente) da quello che era stato il pensiero di Marx. Questo può essere vero o meno. Quel che è sicuro è che quella di Engels è stata la prima versione del marxismo, che fin dall'inizio è stata particolarmente influente.

La versione di Engels è servita da pietra angolare per quello che sarebbe diventato, a fine XIX secolo, il primo importante partito politico «marxista»: il Partito socialdemocratico di Germania. Tale partito: 1) ottenne il successo politico maggiore tra i movimenti socialisti dell'epoca, nonostante una repressione feroce; 2) fu in grado di patrocinare, in Germania, una serie di movimenti e gruppuscoli che ad esso afferivano, creando così una rete significativa di strutture nella più ampia «società civile»; 3) divenne il luogo dove si tennero per trenta-quarant'anni i più importanti convegni al mondo sulla strategia politica marxista.

Il Partito socialdemocratico di Germania fu il primo partito marxista o socialista a doversi misurare seriamente, per via della propria forza, con la questione relativa alla partecipazione al sistema parlamentare esistente. Com'è noto, ne seguì un acceso dibattito in seno al partito tra Eduard Bernstein (1850-1932) e Karl Kautsky (1854-1938). La posizione di Bernstein era abbastanza netta: egli invocava una «revisione» degli aspetti teorici del marxismo che implicavano la necessità di un qualche tipo di rivolta per rovesciare lo status quo e instaurare una società socialista<sup>5</sup>. Al contrario, Bernstein sosteneva che, essendo i lavoratori la maggioranza numerica della popolazione, essi avrebbero dovuto semplicemente votare se stessi per arrivare al potere, una volta che il suffragio universale (maschile) fosse stato ottenuto.

Molti motivi inducono a dubitare della plausibilità dell'analisi di Bernstein. I lavoratori erano davvero la maggioranza fra quelli che avevano diritto al voto, sia pure estendendo quest'ultimo a tutti? Fossero stati effettivamente la maggioranza, avrebbero votato senza eccezione alcuna per il partito socialista? Sappiamo bene per quali ragioni l'ipotesi di Bernstein non stesse in piedi, ma la presa che poteva avere sulla base del Partito socialdemocratico di Germania è comprensibile. Il partito era composto da

tante persone che avevano molto da perdere oltre alle proprie catene, e che non erano entusiaste all'idea di diventare fuorilegge rivoluzionari anziché fare una brillante carriera in quello che, a fine Ottocento, era un paese industrializzato, fiorente e in crescita.

La posizione opposta, quella di Kautsky, era in realtà molto meno definita. Kautsky, nei suoi scritti, adottava la tradizionale fraseologia rivoluzionaria. Ma all'interno del partito la sua fazione non fece nulla per formare un'avanguardia rivoluzionaria<sup>6</sup>; si limitavano a controbattere vigorosamente, e con un linguaggio sofisticato, alla posizione di Bernstein. Comunque, nei fatti, la fazione di Kautsky alla fine cedette alla visione revisionista, come fu chiaro quando i nodi vennero al pettine, e cioè con lo scoppio della prima guerra mondiale. I marxisti revisionisti continuarono a dominare il Partito socialdemocratico di Germania nel periodo post-1918 – tra Weimar, l'epoca nazista e il post-1945 –, fino a quando il partito abbandonò ogni velleità di marxismo con il programma di Bad Godesberg del 1959.

Nello stesso periodo, dibattiti analoghi scossero molti altri partiti socialisti europei, e l'esito fu più o meno quello avutosi in Germania. La prima guerra mondiale forzò la situazione. È noto che il giorno prima che la guerra scoppiasse, tutti i partiti socialisti della Seconda Internazionale giurarono di opporsi a una guerra che non sarebbe stata di alcun interesse per i lavoratori. Uno o due giorni dopo, quegli stessi partiti votarono nei rispettivi parlamenti, quasi ovunque, a favore dell'intervento in guerra del proprio paese<sup>7</sup>.

Era evidente, a quel punto, che i partiti «marxisti» d'Europa erano partiti nazionalisti, non internazionalisti. Quello che intendevano per marxismo non era la costruzione di un mondo comunista o, almeno, non era assolutamente quella la loro priorità. Ciò che cercavano, anzitutto, era di migliorare la posizione politica, economica e sociale dei lavoratori nel proprio paese, laddove «lavoratori» significava uomini impiegati nell'industria, nel commercio e nella pubblica amministrazione, uomini che appartenevano inoltre al gruppo etnicamente dominante della nazione. Questo marxismo era fortemente «riformista», nel senso che mirava al miglioramento materiale della propria base elettorale. Perciò, l'etichetta «marxismo» significava anzitutto un'enfasi sull'«economicismo» e sullo «statalismo» – una posizione che essi potevano facilmente ricondurre alla versione di Engels del marxismo.



In questo scenario revisionista europeo c'erano due eccezioni: Gran Bretagna e Russia. Il Partito laburista britannico non adottò mai l'etichetta «marxista». In un certo senso, la loro integrazione col processo parlamentare avvenne così precocemente che la posizione del Partito laburista equivalente a quella di Bernstein nel Partito socialdemocratico di Germania – il fabianesimo – dominò il partito fin dalla sua nascita.

L'altra eccezione era la Russia. La classe lavoratrice industriale russa era relativamente così esigua e il sistema parlamentare del paese così poco sviluppato che la logica della posizione di Bernstein sembrava del tutto implausibile. Già nel 1902, la corrente maggioritaria del partito (quella dei bolscevichi) respinse simili «riformismi» e insistette sulla creazione di un'avanguardia di partito che avrebbe dovuto prendere il potere in modo «rivoluzionario» e non «riformista».

### *3. Il marxismo sovietico.*

Fino al 1917, l'atteggiamento rivoluzionario dei bolscevichi come strategia per conquistare il potere appariva poco plausibile quanto la sedicente posizione revisionista dei menscevichi. All'improvviso, però, accadde qualcosa d'inatteso e totalmente impensato nel dibattito teorico in Russia: la prima guerra mondiale. Una guerra in cui la Russia se la cavò male, con il regime che si trovò a fronteggiare il popolo che reclamava pace, pane e terra<sup>8</sup>. Lo zarismo collassò. Seguirono nove mesi di governo provvisorio guidato da Alexander Kerenskij (1881-1970), il quale scelse di continuare la guerra.

Il regime di Kerenskij non fu mai in grado di guadagnarsi un'autorità consolidata nel paese. Come disse Vladimir Lenin (1870-1924), a ottobre il potere era abbandonato in strada e i bolscevichi, semplicemente, lo raccolsero. Sarebbero rimasti al comando fino al 1991. La conquista del potere statale da parte dei bolscevichi portò a ripensamenti importanti riguardo a ciò che si doveva intendere per marxismo. Si potrebbe anche dire che quest'ultimo venne ridefinito.

Ci furono quattro momenti significativi nel primo periodo dei bolscevichi al potere (1917-1925). All'inizio, essi ebbero la sensazione che, in qualche modo, la prima rivoluzione di quel tipo non si sarebbe dovuta verificare in Russia. I bolscevichi seguivano ancora la versione di Engels,

secondo la quale la prima rivoluzione socialista sarebbe dovuta scoppiare nel paese economicamente più avanzato. Questo significava la Germania, più dell'Inghilterra, per via della forza politica del partito socialista tedesco. All'inizio, pertanto, i bolscevichi al potere aspettarono che ci fosse la rivoluzione in Germania – col senno di poi, stavano aspettando Godot.

Il secondo momento importante fu la decisione politica di fondare, nel 1919, la Terza Internazionale (Comintern)<sup>9</sup>, che doveva essere composta solo da «partiti rivoluzionari», pronti a impegnarsi nell'obiettivo di dar luogo a rivolte e insurrezioni che avrebbero dovuto favorire l'ascesa di una repubblica internazionale dei soviet. Il risultato immediato fu la scissione della maggior parte dei partiti marxisti nel mondo in fazioni o gruppi di partito, divisi fra quelli pronti a impegnarsi in tal senso e quelli che rifiutavano questa strada.

Comunque, quando si capì che nel resto dell'Europa non si sarebbe verificata alcuna insurrezione (o che alcune fallivano o abortivano sul nascere), il partito bolscevico si volse a Est, organizzando nel 1920 a Baku il Congresso dei popoli d'Oriente. Invitati al congresso furono non solo i partiti comunisti, ma anche alcuni movimenti nazionalisti-rivoluzionari provenienti dall'Asia, che non erano necessariamente marxisti. Tema centrale del dibattito: l'antimperialismo nei paesi coloniali e «semi-coloniali», e non la lotta di classe nelle singole nazioni. Questo segnò una differenza eclatante rispetto necessità, proclamata fino all'anno prima, d'insurrezioni rivoluzionarie guidate dai lavoratori nei paesi industriali avanzati.

Questo terzo momento significativo trovò conferma nel 1925, nel quarto episodio. I bolscevichi, divenuti Partito comunista dell'Unione Sovietica, lanciarono la teoria del «socialismo in un solo paese». Nessuno parlava più della «repubblica internazionale dei soviet» e, di fatto, passavano in secondo piano anche i discorsi sulle insurrezioni dei lavoratori nel resto d'Europa.

Si formò, allora, una nuova versione del marxismo, basata sulla difesa dell'Unione Sovietica in quanto nazione «socialista», unica nazione del genere nello scenario mondiale dell'epoca. L'Unione Sovietica venne definita come una «dittatura del proletariato», retta da un partito centralizzato, gerarchico e irreggimentato. Un partito che non governava solo l'Unione Sovietica, ma che in pratica dettava anche le politiche e le

azioni di tutti i partiti riuniti nel Comintern, la cui sede centrale stava a Mosca.

Fra il 1919 e il 1945, dunque, a contendersi la scena furono due versioni del marxismo – quella propugnata dalla Seconda Internazionale e quella fatta propria dal Comintern. Per descrivere le differenze che passavano fra le due versioni si parlava di via «riformista» e di via «rivoluzionaria» al socialismo. La realtà era un'altra: ciò attorno a cui ruotavano davvero le divergenze era l'accettazione, da parte dei partiti della Seconda Internazionale, di pratiche liberali in materia di politiche nazionali e la fedeltà incondizionata, dei partiti legati al Comintern, al sistema monopartitico vigente in Unione Sovietica.

Eppure, le due versioni avevano un importante punto in comune. Erano entrambe impegnate nello sviluppo economico delle singole nazioni. Le conseguenze politiche diametralmente opposte che traevano da quest'obiettivo comune scaturivano dalle differenti possibilità che tale sviluppo avrebbe dovuto avere per le nazioni centrali nell'economia-mondo e per le nazioni periferiche o semi-periferiche. Nelle zone centrali, i partiti socialdemocratici ritenevano fosse necessario implementare dei sistemi assistenziali. Nelle zone periferiche, i partiti comunisti vedevano la necessità di uno Stato forte capace di programmi rapidi d'investimenti di capitale, conditi da una robusta dose di protezionismo.

La questione dello sviluppo delle singole nazioni portava con sé un altro problema. Cos'era una nazione? Marx aveva già trattato l'argomento, ad esempio nelle sue riflessioni sul nazionalismo irlandese e nella celebre lettera a Vera Zasulič (1851-1919)<sup>10</sup>. Pure, nei suoi scritti sull'India Marx aveva detto cose differenti: le sue idee sul tema non erano completamente coerenti o, meglio, non erano particolarmente ponderate. Col passare del tempo, tuttavia, mano a mano che i partiti socialisti/marxisti si rafforzavano, la questione si fece sempre più incalzante.

Molte nazioni europee erano spiccatamente giacobine nella propria cultura nazionale. La loro volontà era dar vita a degli Stati ben identificati, integrati, che assimilassero i gruppi etnici minoritari, oppure le minoranze linguistiche o religiose. Nel complesso, i partiti marxisti/socialisti erano inclini ad accettare questo punto di partenza politico-culturale, perché credevano che tutte le rivendicazioni di diritti (anche «culturali») delle minoranze dividessero la classe lavoratrice, e non fossero in linea con la priorità della lotta di classe del proletariato contro la borghesia. I due Stati

europei dove questo genere di posizione giacobina era più insostenibile erano l'Austria-Ungheria e la Russia. Entrambi erano «imperi», entrambi nettamente «multi-nazionali».

In Austria-Ungheria, il cosiddetto austro-marxismo iniziò a considerare apertamente questa problematica, provando a conciliare lotta di classe e rivendicazioni collettive di diritti culturali trattando questi ultimi sotto forma di scelte individuali, non geografiche. La discussione fu accesa e significativa<sup>11</sup>. Tuttavia, l'Impero austro-ungarico venne smantellato dopo la sconfitta nella prima guerra mondiale: senza più un impero, i movimenti presenti negli Stati in cui esso era stato frazionato cominciarono ad abbracciare il modello giacobino. In Russia, il tentativo teorico più rilevante di confrontarsi con questa problematica è rappresentato dal saggio di Stalin scritto poco prima della rivoluzione<sup>12</sup>. La soluzione staliniana consisteva nell'acconsentire alla creazione di una complessa rete di strutture nazionali e sub-nazionali all'interno dell'Unione Sovietica, affidando tuttavia al partito l'imposizione *de facto* del modello giacobino in virtù del suo potere centralizzato e indiscusso.

Né l'austro-marxismo né lo stalinismo risolsero in modo concreto quella che iniziava ad essere definita la «questione nazionale». Il vaso di Pandora, però, era stato scoperto, dopo essere rimasto chiuso per tutto il XIX secolo. Il confronto sul tema, all'interno delle varie forme di marxismo, ha continuato ad andare avanti con intensità anche maggiore, e rimane tutt'oggi una questione aperta.

#### 4. *L'egemonia statunitense e la guerra fredda.*

La fine della seconda guerra mondiale, oltre a cambiare la situazione geopolitica mondiale, ebbe un grande impatto sulle ridefinizioni del marxismo. L'effetto più importante del conflitto fu l'affermazione dell'indiscussa egemonia statunitense nel sistema-mondo. Al contempo, l'epilogo della guerra lasciò sotto il controllo dell'Armata Rossa mezza Europa, separata dalla linea Oder-Neiße. Nei rapporti Usa-Urss, questo significò l'inizio della guerra fredda.

Gli Accordi di Jalta tra Stati Uniti e Unione Sovietica contemplavano tre aspetti. Primo: una divisione *de facto* in sfere d'influenza separate – un terzo del mondo sotto l'Urss, due terzi sotto gli Usa. L'idea di fondo,

implicita, era che nessuno dei due schieramenti avrebbe provato a modificare i confini di tale suddivisione, e quest'accordo venne sostanzialmente rispettato (nonostante le numerose «crisi») fino alla dissoluzione dell'Urss nel 1991. Il secondo aspetto riguardava la rigida separazione economica fra le due sfere, separazione che durò fino agli anni settanta. Il terzo aspetto consisteva in un'incessante (anche se, nei fatti, sterile) condanna ideologica reciproca. La funzione di questo frastuono ideologico non era convertire il nemico, ma garantirsi all'interno delle due sponde la costante lealtà dei leader di paesi alleati-satelliti.

Non si può sottovalutare il rilievo che questa nuova situazione geopolitica ebbe per la ridefinizione del marxismo. Il primo segnale fu lo scioglimento del Comintern nel 1943, che indicò la rinuncia definitiva da parte dei partiti comunisti nel mondo a ogni velleità d'insurrezione rivoluzionaria come strategia politica nelle nazioni più importanti<sup>13</sup>. Questo significava che la distinzione, prima cruciale, fra la strategia politica della Seconda e della Terza Internazionale era venuta meno, consentendo al Partito socialdemocratico di Germania e agli altri partiti socialdemocratici di lasciarsi completamente alle spalle l'etichetta di «marxisti». Significava anche che i partiti comunisti delle zone centrali venivano indotti a interpretare il ruolo che storicamente era stato del «marxismo revisionista» – una versione che qualcuno, poi, avrebbe definito eurocomunismo. Uno degli effetti fu che tali partiti videro la propria forza elettorale ridimensionarsi drasticamente.

I partiti comunisti degli Stati satellite dell'Europa centro-orientale non erano andati al potere tramite il canonico percorso parlamentare, né per via dell'altrettanto canonico processo insurrezionale. Erano stati messi al potere, in buona sostanza, grazie alla forza dell'esercito sovietico. Per render conto del loro status peculiare, s'inventarono un nuovo stadio d'evoluzione teorica – la «democrazia popolare» – in cui collocare il proprio regime. Le formulazioni della dottrina marxista si erano fatte ancora più intricate. Come accaduto ai partiti dell'Europa occidentale, anch'essi si orientarono in senso «revisionista», iniziando a parlare di «socialismo di mercato», sulla scia di quanto predicavano i teorici della stessa Urss.

Il processo politico di «destalinizzazione» inaugurato da Nikita Chruščëv (1894-1971) nel 1956 durante il xx congresso del Partito comunista dell'Unione Sovietica infirmò la legittimità delle ipotesi teoriche precedenti senza rimpiazzarle con alternative coerenti. Il risultato, in tutto il

mondo, fu il riaprirsi della questione: cos'è il marxismo? Questo accadde in due modi. Uno, la discussione mai del tutto conclusa del legame tra «socialismo» e mercato. L'altro, la discussione molto più enigmatica sul «modo di produzione asiatico».

Il modo di produzione asiatico è sempre stato uno dei concetti più oscuri e bizzarri dell'arsenale teorico marxista. A Stalin non piacevano le implicazioni politiche che ne derivavano, e ne proibì la discussione: fu, questa, la più sfacciata riscrittura del pensiero marxiano da lui compiuta<sup>14</sup>. Dopo il 1956, fu possibile riaprire la discussione sul tema, e ciò cominciò a verificarsi in Unione Sovietica, negli Stati dell'Europa centro-orientale e nei partiti comunisti occidentali. Dare credito al concetto di modo di produzione asiatico, a prescindere dalla forma specifica che esso poteva assumere, generava due conseguenze teoriche. Si metteva in questione la progressione automatica dei modi di produzione, che avrebbe dovuto condurre da forme primitive di comunismo al mondo comunista del futuro. A essere messa in discussione era la validità del concetto illuministico di «progresso», inevitabile e lineare. Nel lungo termine, questa sarebbe stata la conseguenza più importante.

La seconda conseguenza era più immediata e si ricollegava alla discussione della «questione nazionale». Se alcuni paesi (società o formazioni sociali), ma non tutti, passavano attraverso il modo di produzione asiatico (o qualcosa di equivalente), significava che non esisteva più un singolo percorso che tutti i paesi dovevano imboccare. Ciò implicava che le analisi sociali «marxiste» di alcune specifiche zone del mondo dovevano basarsi sulle specificità storiche di tali zone. Il marxismo classico era fondamentalmente nomotetico; questa discussione, invece, conduce verso un'epistemologia idiografica.

Intanto, un'altra realtà geopolitica condizionava il dibattito su cosa si dovesse intendere per «marxismo». Gli Accordi di Jalta non erano stati affatto graditi dai movimenti di liberazione nazionale operanti in quello che, poi, si sarebbe chiamato Terzo Mondo. Alcuni di questi movimenti si definivano marxisti, altri no. Anche questi ultimi, comunque, sembravano avere dei tratti «marxisteggianti», e questo filo-marxismo si manifestava in più sensi. Prendevano tre elementi del marxismo (o attribuiti al marxismo): l'antimperialismo, per come definito da Lenin, diretto sia contro l'egemonia statunitense nel sistema-mondo sia (quando c'erano) contro i governatori colonialisti che lo rappresentavano; lo sviluppismo nazionale, che si



ritrovava nel marxismo «ortodosso» sia del Partito socialdemocratico di Germania sia del Partito comunista sovietico; una concezione leninista del ruolo di avanguardia del partito e delle sue relazioni con gli altri movimenti sociali.

Le conseguenze teoriche dei tratti marxisteggianti di questi movimenti presero due forme – una nei paesi «semicoloniali» e una nei paesi che all'epoca, nel post-1945, erano ancora delle colonie. Il Partito comunista cinese è l'esempio migliore e più importante dello scenario nei paesi «semicoloniali»: esso mantenne l'etichetta di marxista, ma ruppe il legame con il potere centrale sovietico che decideva per conto dei vari partiti comunisti nel mondo. I comunisti laborarono esplicitamente una nuova versione del marxismo, inquadrata ufficialmente come pensiero marxista-leninista-maoista.

Gli scritti di Mao Zedong (1893-1976) prevedevano un ripensamento della lotta di classe, ponendo molta più enfasi sulle situazioni rurali. Nei fatti, comunque, la lotta di classe all'interno del paese fu molto meno importante, a livello ideologico, dell'idea di uno sviluppismo nazionale («il grande balzo in avanti»). Solo con la Rivoluzione culturale Mao tornò a sottolineare il peso della lotta di classe. Questa, comunque, non sembrava localizzata nei processi di produzione, ma legata agli scopi politici esistenti nelle file del Partito comunista cinese, proprio al vertice del partito in realtà. In ogni caso, dopo la morte di Mao il «maoismo» si trasformò rapidamente e radicalmente nel «socialismo di mercato», annullando così le peculiarità del pensiero di Mao Zedong.

Quanto accaduto nei movimenti di liberazione nazionale dei paesi «coloniali» contribuì a una ridefinizione ulteriore del marxismo. Le politiche dell'Urss concessero un decentramento dei processi decisionali riguardo le zone coloniali, a favore dei partiti delle potenze colonialiste. Questi partiti ritenevano che l'idea dell'indipendenza delle colonie cozzasse, in qualche modo, con lo spirito della lotta di classe. Questo, portò alla ribellione dei quadri di partito (marxisti e filo-marxisti) nelle nazioni colonialiste, soprattutto in Francia e in Portogallo.

Nel caso della Francia, il poeta e leader politico originario della Martinica Aimé Césaire (1913-2008) scrisse nel 1956 una *Lettera a Maurice Thorez* e fuoriuscì dal Partito comunista francese<sup>15</sup>. Césaire si diceva sgomento per le rivelazioni di Chruščëv, ma concentrava le sue recriminazioni sulla posizione assunta dal partito comunista francese sulla

situazione delle colonie, soprattutto riguardo al caso algerino. Scriveva che non poteva accettare l'idea che i diritti politici e culturali delle popolazioni colonizzate, da un punto di vista teorico, fossero subordinati alla lotta di classe nelle metropoli francesi. La posizione di Césaire venne presto fatta propria anche dai quadri dei partiti delle altre nazioni colonialiste.

La situazione portoghese era sostanzialmente analoga. Anche lì, nello stesso frangente, un gruppo di intellettuali marxisti o marxisteggianti fuoriuscì dal Partito comunista portoghese per sposare completamente la causa dei movimenti di liberazione nazionale nelle varie colonie. Per quanto riguarda il colonialismo britannico, il ruolo del Partito comunista di Gran Bretagna era stato sempre molto marginale, sicché il numero d'intellettuali proveniente dalle colonie al suo interno era ridotto. Ma la traiettoria seguita da Kwame Nkrumah (1909-1972) e dal Partito della Convenzione del popolo in Costa d'Oro (Ghana) segnarono la medesima rottura con i movimenti britannici. In Sudafrica, infine, il longevo Partito comunista sudafricano non ruppe ufficialmente con il Partito comunista sovietico, ma aderì formalmente al Congresso nazionale africano, riconoscendo a quest'organizzazione il ruolo principale nelle lotte di liberazione per un Sudafrica «non razzista» con suffragio universale.

Nel periodo successivo al 1945, e ancor più dopo il 1956, in effetti, i movimenti di liberazione nazionale nel Terzo Mondo ribadirono unanimemente la priorità della liberazione nazionale rispetto a ogni presunta lotta di classe interna. Nella misura in cui rimasero marxisti o filomarxisti, era questo che intendevano per marxismo. Si potrebbe dire che questi partiti erano leninisti senza essere marxisti nella versione classica di Engels.

### *5. La rivoluzione mondiale del 1968.*

Se le dinamiche descritte finora non dovessero sembrare abbastanza confuse, a complicare ulteriormente il quadro si consideri la rivoluzione del 1968<sup>16</sup>. Questa rivoluzione mondiale in realtà si protrasse dal 1966 al 1970. Fu mondiale nel senso che si svolse in tutte e tre le aree politiche del sistema-mondo: nel «Nord» pan-europeo, nei paesi «socialisti» e nel «Terzo Mondo». Benché le situazioni politiche nazionali fossero differenti – e, quindi, la manifestazione di questa rivoluzione mondiale assunse forme

differenti nelle varie nazioni – due temi sembravano ricorrere dappertutto. Il primo riguardava la condanna all'imperialismo/egemonia statunitense e la «collusione» dell'Urss con esso. La forma più eclatante di questa condanna si ebbe con la Rivoluzione culturale cinese. C'erano due «superpotenze» contro cui si opponevano tutti i movimenti attivi nelle altre nazioni del mondo.

Ancora più radicale era il secondo tema, e cioè la condanna della vecchia Sinistra (intendendo con questa espressione il trio rappresentato da partiti comunisti, partiti socialdemocratici e movimenti di liberazione nazionale). I militanti del '68 sostenevano che la vecchia Sinistra, in realtà, in un modo o nell'altro fosse arrivata al potere quasi ovunque, senza però aver «cambiato il mondo» come promesso. Anziché essere la soluzione ai mali del mondo, era divenuta parte del problema.

Entrambi i temi ebbero un impatto notevole su cosa dovesse intendersi per marxismo. I risultati furono due. Uno, l'improvviso sbocciare di tutta una serie di partiti «maoisti», che sembravano ribadire l'istanza rivoluzionaria bolscevica pre-1917. Ma ciò poneva due problemi: in primo luogo, al di fuori della Cina, nessuno di questi partiti acquisì grande forza, e poi nella maggior parte delle nazioni esistevano più movimenti «maoisti» in competizione fra loro. Il secondo problema era più rilevante: con la morte di Mao Zedong la Rivoluzione culturale cinese giunse al capolinea, e gli stessi cinesi abbandonarono quella dottrina. In tal modo, i vari partiti maoisti in giro per il mondo finirono per atrofizzarsi.

Ci fu una seconda conseguenza sulla ridefinizione del marxismo. Quest'ultimo cominciò a essere rifiutato da molti movimenti e partiti della nuova Sinistra, giacché si riteneva che il marxismo coincidesse con la versione di Engels – quindi, con i temi dell'economicismo e dello statalismo. Questo rifiuto assunse forme diverse. Una fu l'«aggiunta» di nuove tematiche a quelle marxiste classiche – ad esempio, si affiancarono considerazioni di tipo femminista, ecologista o legate alla legittimazione di nuove forme di sessualità. Un'altra forma, quella del postmodernismo, fu più radicale: economicismo e statalismo erano metanarrazioni e tutte le metanarrazioni erano da rigettare in nome della molteplicità delle interpretazioni differenti che si potevano dare della realtà.

Entrambi i tipi di rifiuto (sia quello della nuova Sinistra sia quello postmodernista) trovarono espressione organizzativa nei movimenti dei «dimenticati»: donne, minoranze, minoranze sessuali. Le rimostranze verso

il marxismo in tutte le sue varianti (così come verso i movimenti di liberazione nazionale) si incentravano sul fatto che la vecchia Sinistra, in generale, aveva sempre relegato questi «dimenticati» a un ruolo marginale. E in effetti la vecchia Sinistra predicava che la realizzazione delle loro rivendicazioni doveva attendere l'esito della lotta «primaria» – che si trattasse della lotta di classe o della liberazione nazionale.

I movimenti formati da tali individui oppressi sostenevano invece che le loro lotte erano altrettanto urgenti della lotta di classe o della liberazione nazionale, e ribadivano l'illegittimità di relegarle sullo sfondo. Acquisendo maggiore forza, le istanze avanzate da questi movimenti si riverberarono sui partiti marxisti ancora esistenti e sui movimenti postmodernisti. Iniziò anche un dibattito interno, in cui si ponevano questioni del tipo: le rivendicazioni di tutte le donne sono uguali o c'è qualche differenza/conflitto tra quelle delle donne bianche e quelle delle donne di colore? Dibattiti del genere attraversarono tutti i movimenti. Il risultato, dopo circa un decennio di discussioni, fu il consolidamento di una sorta di «trinità» composta da razza-genere-classe, che si riteneva dovesse indirizzare qualsiasi analisi intellettuale e politica. Che la classe fosse inclusa significava la reintroduzione di una qualche forma di marxismo all'interno degli interessi analitici e politici di questi gruppi, che consentiva di distinguere fra chi accettava questa trinità e chi, come i postmodernisti, non ne riconosceva la legittimità.

Le pressioni di questi movimenti, assieme al consolidarsi dei loro tre versanti di rivendicazioni, ebbero delle influenze su quei movimenti politici che continuavano a usare l'etichetta del marxismo per definirsi. Anch'essi iniziarono a considerare il marxismo come interessato (addirittura, interessato in egual misura) a tutti e tre i fronti della razza, del genere e della classe, anziché esclusivamente a quest'ultima.

## *6. Il crollo dei comunismi.*

Arrivò, infine, il crollo dei comunismi – la dissoluzione del legame un tempo esistente tra i regimi comunisti dell'Europa centro-orientale e il Partito comunista sovietico, seguita dallo sfaldarsi dell'Urss e dallo scioglimento dello stesso partito nel 1991. L'idea che un regime «socialista» potesse essere rovesciato e spodestato mandò a gambe all'aria

l'idea dell'irreversibilità storica, fino a quel momento saldissima e radicata nel marxismo del Partito comunista sovietico e dei partiti che seguivano la sua linea.

All'iniziale sgomento dei partiti e degli intellettuali marxisti fece seguito la messa in dubbio del marxismo come approccio d'analisi. Anche quelle persone e quei partiti che ancora si definivano marxisti cominciarono ad abbracciare argomentazioni neoliberali o, tutt'al più, posizioni socialdemocratiche postmarxiste. Ma ancora una volta s'intromise la realtà dei fatti. Verso la metà degli anni novanta l'entusiasmo per il mercato come panacea politico-economica per lo sviluppo nazionale si era affievolito. Il movimento neo-zapatista intraprese delle azioni radicali in Chiapas nel 1994, innescando a livello globale una discussione sul modo in cui il marxismo potesse connettersi alle lotte (che andavano avanti da cinquecento anni) delle popolazioni e dei contadini discendenti dai Maya in una delle zone più povere del Sud del Messico.

In quel frangente, s'impose nello scenario internazionale quello che ora viene chiamato il movimento per la giustizia globale, il quale prese un assetto ben definito tramite la nascita del Forum sociale globale. Quest'ultimo divenne terreno d'incontro per movimenti d'ogni tipo, compresi i movimenti dei «dimenticati» e i partiti marxisti con «etichette aggiuntive» (femministi, ecologisti ecc.).

Marx e il marxismo iniziarono allora ad essere riscoperti, specialmente dai più giovani fra gli attivisti dei vari movimenti impegnati nel perseguire la «giustizia globale» e che, pure, non si definivano marxisti. Una situazione paradossale: i pochi partiti che ancora erano ufficialmente marxisti nominavano il marxismo a malapena, mentre i movimenti sociali che non si autodefinivano marxisti sembravano intenzionati a leggere, commentare e discutere le idee di Marx e la loro importanza per le lotte in cui erano impegnati.

Nel corso dei primi anni del XXI secolo, dei partiti di sinistra o centro-sinistra giunsero a governare alcuni paesi sudamericani. In Venezuela, Hugo Chávez (1954-2013) lanciò quella che definì una battaglia per la versione del socialismo del XXI secolo, provando a formare una Quinta Internazionale. Anche dopo la sua morte, la connessione fra le sue posizioni e quelle del marxismo è tuttora una questione aperta.

Quando l'economia-mondo entrò più o meno ufficialmente nella «crisi finanziaria» del 2008-2009, le idee marxiste tornarono ad essere, di colpo,

un importante argomento di discussione, anche nel dibattito *mainstream*<sup>17</sup>. Se n'era annunciata la morte tante volte, eppure il marxismo sembrava tornato a essere vivo – sia in senso politico che analitico. Ora, la domanda è: cos'è questo marxismo che è tornato in vita? Sembrano esserci molti aspetti poco chiari nell'attuale dibattito. Nei suoi lavori Marx provò a spiegare come funzionasse il capitalismo in quanto sistema storico e perché, dal suo punto di vista, le contraddizioni interne lo avrebbero portato a un inevitabile crollo. Al tempo della versione di Engels, si riteneva che alla fine del capitalismo dovesse necessariamente far seguito qualcosa di migliore e socialmente più razionale.

Alcuni marxisti credono ancora oggi a questo modello, ma molti altri hanno ritirato fuori e rispolverato il vecchio slogan «socialismo o barbarie». La congiunzione disgiuntiva «o» rende questo slogan assolutamente diverso dalla versione di Engels. Dire «o» equivale a dire che il «progresso» non è inevitabile, ma possibile. Ma se è solo possibile, quale strategia, allora, lo rende più possibile, e attraverso quali attori?

Gli economisti neoclassici hanno sempre sostenuto un'economia tesa alla crescita, resa possibile dalla tecnologia più efficiente. Un'idea, questa, sposata anche dai partiti marxisti (Partito socialdemocratico di Germania, il Partito comunista sovietico). Molti dei partiti che a tutt'oggi si definiscono marxisti abbracciano anch'essi l'idea che l'economia debba puntare alla crescita. Tuttavia, le crisi ambientali globali hanno messo in questione il concetto di crescita, anche fra i marxisti. I movimenti «indigenisti», in Sud America e altrove, hanno proposto economie alternative, come quella del *buen vivir*: un calcolo razionale nella distribuzione ugualitaria di risorse che non solo sono limitate, ma che devono essere limitate per preservare il pianeta, garantendo il benessere delle future generazioni. Questi movimenti stanno esplorando alcuni specifici aspetti dei lavori di Marx, che sembrano in sintonia con i loro obiettivi.

La trinità formata da razza, genere e classe è ancora un tema centrale nella ridefinizione del marxismo. Il giacobinismo sotteso ai marxismi di un secolo fa sembra essere scomparso ovunque, tranne che in una piccola minoranza di persone. Questo, però, non risolve la questione, ma ne permette la messa in discussione. Non è per niente chiaro come si combineranno, nelle società socialiste del futuro, l'universale e il particolare. Comunque, le ripercussioni di questo tema sulle strategie politiche attuali sono enormi.



Gli scritti di Marx rappresentano ancora una miniera di intuizioni analitiche e politiche. Marx, però, è morto nel 1883. La realtà del mondo ha sollevato domande nuove a quegli stessi contro cui Marx aveva lottato, e alle sue teorie andrebbero affiancati i lavori prodotti in seguito da altri, scritti con il medesimo spirito analitico, morale e politico. Il marxismo del futuro sarà il risultato di analisi e pratiche ulteriori, ma il requisito fondamentale sarà quello di leggere Marx con perspicacia, attenzione e spirito critico. La sua opera rappresenta ancora la più grande tra le fonti delle scienze storico-sociali – una risorsa che non ci si può permettere d'ignorare o travisare.

### Riferimenti bibliografici

- Abendroth, W., *Storia sociale del movimento operaio europeo*, Einaudi, Torino 1971.
- Althusser, L., *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972.
- Bernstein, E., *Evolutionary Socialism. A Criticism and Affirmation*, Schocken, New York 1961.
- Bottomore, T., *A Dictionary of Marxist Thought*, Blackwell, Oxford 1991, II ed.
- Carr, E. H., *La rivoluzione bolscevica, 1917-1923*, Einaudi, Torino 1964, I.
- Césaire, A., *Lettre à Maurice Thorez*, Présence Africaine, Paris 1956.
- Claudín, F., *La crisi del movimento comunista. Dal Comintern al Cominform*, Feltrinelli, Milano 1974.
- Fetscher, I., *Marx e il marxismo. Dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria*, Sansoni, Firenze 1969.
- Gellner, E., *State and Society in Soviet Thought*, Basil Blackwell, Oxford-New York 1988.
- Gramsci, A., *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1977.
- Gruber, H., *Soviet Russia Masters the Comintern. International Communism in the Era of Stalin's Ascendancy*, Anchor Press, Garden City 1974.
- Hobsbawm, E., *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano 2011.
- Kautsky, K., *The Road to Power*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1996.
- Khazanov, A., *Soviet Social Thought in the Period of Stagnation*, in «Philosophy of the Social Sciences», 22, 1992, 2, pp. 231-7.
- Marx, K., *Critica al programma di Gotha e testi sulla transizione democratica al socialismo*, Editori Riuniti, Roma 1976.
- Marx, K., *Progetti preliminari della lettera a Vera Zasulič*, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1880-1883*, Lotta Comunista, Milano 2008, pp. 381-400.
- Marx, K. - Engels, F., *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere*, VI, Editori Riuniti, Roma 1973.
- Marx, K. - Engels, F., *Marx Engels Opere*, XLVIII, Editori Riuniti, Roma 1983.
- Matthias, E., *Kautsky e il kautskismo*, De Donato, Bari 1971.
- Singer, D., *Preludio alla rivoluzione. 1968-1979, stagioni di conflitti*, Cappelli, Bologna 1979.
- Stalin, I. V., *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale*, Einaudi, Torino 1948.

<sup>1</sup> Quest'affermazione che Marx fece a Lafargue è riportata nella lettera inviata da Friedrich Engels a Eduard Bernstein il 2-3 novembre 1882, in *Marx Engels Opere*, XLVIII, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 478.

<sup>2</sup> Non si proverà qui a fornire l'ennesima versione del pensiero di Marx; piuttosto, lo scopo è chiarire quello che è (e che è stato) il significato del «marxismo» per gruppi differenti di persone nel corso degli ultimi centocinquant'anni.

<sup>3</sup> Cfr. L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 35 sgg.; cfr. anche I. Fetscher, *Marx e il marxismo. Dalla filosofia del proletariato alla Weltanschauung proletaria*, Sansoni, Firenze 1969.

<sup>4</sup> Cfr. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 4 voll., Einaudi, Torino 1977.

<sup>5</sup> Cfr. E. Bernstein, *Evolutionary Socialism. A Criticism and Affirmation*, Schocken, New York 1961.

<sup>6</sup> Cfr. K. Kautsky, *The Road to Power*, Humanities Press, Atlantic Highlands 1996; cfr. anche E. Matthias, *Kautsky e il kautskismo*, De Donato, Bari 1971.

<sup>7</sup> Cfr. W. Abendroth, *Storia sociale del movimento operaio europeo*, Einaudi, Torino 1971.

<sup>8</sup> E. H. Carr, *La rivoluzione bolscevica, 1917-1923*, Einaudi, Torino 1964, I.

<sup>9</sup> Cfr. H. Gruber, *Soviet Russia Masters the Comintern. International Communism in the Era of Stalin's Ascendancy*, Anchor Press, Garden City 1974, sul modo in cui il Comintern venne progressivamente assoggettato alle direttive politiche provenienti da Mosca.

<sup>10</sup> Karl Marx a Vera Zasulič, 8 marzo 1881. Di questa lettera esistono tre versioni precedenti: cfr. K. Marx, *Progetti preliminari della lettera a Vera Zasulič*, in K. Marx - F. Engels, *Lettere 1880-1883*, Lotta Comunista, Milano 2008, pp. 381-400. Ci sono cambiamenti significativi nelle tre stesure, che indicano quanto fosse difficile per Marx trovare la formulazione più adeguata. La lettera effettivamente spedita è la più breve.

<sup>11</sup> La letteratura del e sull'austro-marxismo è vasta. Un sunto eccellente si trova in T. Bottomore, *A Dictionary of Marxist Thought*, Blackwell, Oxford 1991, II ed., pp. 39-42.

<sup>12</sup> I. V. Stalin, *Il marxismo e la questione nazionale e coloniale*, Einaudi, Torino 1948.

<sup>13</sup> Si rinvia a F. Claudín, *La crisi del movimento comunista. Dal Comintern al Cominform*, Feltrinelli, Milano 1974, per un'approfondita analisi degli sviluppi mutevoli del movimento comunista internazionale dall'epoca dei soviet fino alla guerra fredda.

<sup>14</sup> Se la contrarietà di Stalin verso il concetto è chiara, meno chiaro è quando e come esso venne «bandito». Nel 1992 Anatoly Khazanov (1937) scriveva che Sergej L'vovič Utčenko (1908-1976) – all'epoca direttore della rivista «Herald of Ancient History» – gli aveva detto che «non c'era nessuna proibizione ufficiale», ma tale concetto «non è mai stato e mai sarà menzionato in quella rivista perché l'argomento non ha mai ricevuto un'approvazione ufficiale», A. Khazanov, *Soviet Social Thought in the Period of Stagnation*, in «Philosophy of the Social Sciences», 22, 1992, 2, p. 232; Ernest Gellner (1925-1995), nel terzo capitolo del suo libro *State and Society in Soviet Thought*, ha ricostruito la storia complessa, nel pensiero sovietico, di quello che definisce «trauma asiatico», *State and Society in Soviet Thought*, Basil Blackwell, Oxford-New York 1988, p. 232.

<sup>15</sup> A. Césaire, *Lettre à Maurice Thorez*, Présence Africaine, Paris 1956.

<sup>16</sup> D. Singer, *Preludio alla rivoluzione. 1968-1979, stagioni di conflitti*, Cappelli, Bologna 1979.

<sup>17</sup> Cfr. E. Hobsbawm, *Come cambiare il mondo. Perché riscoprire l'eredità del marxismo*, Rizzoli, Milano 2011, pp. 11-30.

Gli autori

*Gilbert Achcar* è professore di Studi sullo sviluppo e Relazioni internazionali presso la School of Oriental and African Studies (Soas) (Londra, Regno Unito). È autore delle monografie: *Scontro tra barbarie. Terrorismi e disordine mondiale* (Alegre, 2006); *The Arabs and the Holocaust. The Arab-Israeli War of Narratives* (Macmillan, 2010); *Marxism, Orientalism, Cosmopolitanism* (Haymarket, 2013); *The People Want. A Radical Exploration of the Arab Uprising* (University of California Press, 2013); *Morbid Symptoms. Relapse in the Arab Uprising* (Stanford University Press, 2016).

*Kevin B. Anderson* è professore di Sociologia presso la University of California (Santa Barbara, Usa). È autore di: *Lenin, Hegel, and Western Marxism. A Critical Study* (University of Illinois Press, 1995); *Marx at the Margins. On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (University of Chicago Press, 2010). Tra i volumi collettanei da lui curati: *The Rosa Luxemburg Reader* (con P. Hudis, Monthly Review, 2004); *Dunayevskaya-Marcuse-Fromm Correspondence* (con R. Rockwell, Lexington, 2012); e *Karl Marx* (con B. Ollman, Routledge, 2012).

*Ricardo Antunes* è professore di Sociologia presso la Universidade Estadual de Campinas (Campinas, Brasile). È autore di: *Addio al lavoro? Metamorfosi del mondo del lavoro nell'età della globalizzazione* (Bfs, 2002); *Il lavoro e i suoi sensi. Affermazione e negazione del mondo del lavoro* (Punto Rosso, 2016); *O privilégio da servidão. O novo proletariado de serviço na era digital* (Boitempo, 2018). Tra i testi da lui curati ci sono: *Riqueza e Miséria do Trabalho no Brasil*, volumi I-IV (Boitempo, 2006, 2013, 2014, 2018).

*Pietro Basso* è professore associato di Sociologia presso l'Università Ca' Foscari (Venezia, Italia). È autore di: *Tempi moderni, orari antichi. L'orario di lavoro a fine secolo* (Franco Angeli, 1998); e *Le racisme européen. Critique de la rationalité institutionnelle de l'oppression* (Syllepse, 2016). Tra i volumi da lui curati ci sono: *Razzismo di stato. Stati Uniti, Europa, Italia* (Franco Angeli, 2010); *The Science and Passion of Communism. Selected Writings of Amadeo Bordiga 1912-1965* (Brill, 2019).

*Heather A. Brown* è professoressa associata in Scienze politiche presso la Westfield State University (Massachusetts, Usa). È autrice di *Marx on Gender and the Family. A Critical Study* (Brill, 2012).

*Alex Callinicos* è professore di Studi europei presso il King's College London (Londra, Regno Unito). È autore di: *The Revolutionary Ideas of Karl Marx* (Bookmarks, 1983); *Against Postmodernism* (Polity, 1989); *An Anti-Capitalist Manifesto* (Polity, 2003); *The Resources of Critique* (Polity, 2006); *Imperialism and Global Political Economy* (Polity, 2009); *Deciphering Capital. Marx's Capital and its Destiny* (Bookmarks, 2014).

*John Bellamy Foster* è professore di Sociologia presso la University of Oregon (Eugene, Usa). Tra le sue monografie, tutte edita da Monthly Review, figurano: *The Vulnerable Planet. A Short Economic History of the Environment* (1994); *Marx's Ecology. Materialism and Nature* (2000); *Ecology Against Capitalism* (2002); *The Ecological Revolution. Making Peace with the Planet* (2009). È anche autore di: *Marx and the Earth* (con P. Burkett, Brill, 2016). È curatore, tra gli altri, del volume collettaneo: *The Ecological Rift. Capitalism's War on the Earth* (con B. Clark e R. York, Monthly Review Press, 2010).

Isabelle Garo insegna al Lycée Chaptal (Parigi, Francia). È autrice di: *Marx. Une critique de la philosophie* (Seuil, 2000); *L'idéologie ou la pensée embarquée* (La Fabrique, 2009); *Foucault, Deleuze, Althusser et Marx. La politique dans la philosophie* (Démopolis, 2011); *Marx et l'invention historique* (Syllepse, 2012); *L'or des images. Art, monnaie, capital* (La Ville Brûle, 2013); *Communisme et stratégie* (Amsterdam, 2019). Ha curato il volume: *Marx politique* (con Jean-Numa Ducange, La Dispute, 2015).

Peter Hudis è professore di Filosofia e Scienze umane presso l'Oakton Community College (Des Plaines, Usa). È autore di: *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* (Brill, 2012); *Frantz Fanon, Philosopher of the Barricades* (Pluto, 2015). Ha curato i testi: *The Rosa Luxemburg Reader* (con K. B. Anderson, Monthly Review Press, 2004); *The Letters of Rosa Luxemburg* (Verso, 2011); *The Complete Works of Rosa Luxemburg*, volume I-III (Verso, 2013, 2015, 2019).

Seongjin Jeong è professore di Economia presso la Gyeongsang National University (Jinju, Repubblica di Corea). È autore di: *Marx and the Korean Economy* (Chaekgalpi, 2005); *Marx and Trotsky* (Hanul, 2006); *Marx and the World Economy* (Hanul, 2015). Tra i volumi da lui curati ci sono: *Marxist Perspectives on South Korea in the Global Economy* (con M. Hart-Landsberg e R. Westra, Routledge, 2016); *Varieties of Alternative Economic Systems: Practical Utopias for an Age of Global Crisis and Austerity* (con R. Westra e R. Albritton, Routledge, 2017).

Bob Jessop è professore emerito di Sociologia presso la Lancaster University (Lancaster, Regno Unito). Tra le sue monografie figurano: *The Capitalistic State: Marxists Theories and Methods* (Martin Robertson, 1982); *Nicos Poulantzas: Marxist Theory and Political Strategy* (Macmillan, 1985); *State Theory. Putting the Capitalist State in Its Place* (Polity, 1990); *The Future of the Capitalist State* (Polity, 2002); *State Power. A Strategic-Relational Approach* (Polity, 2007); *The State. Past, Present, Future* (Polity, 2016). Tra i testi da lui curati ci sono: *Karl Marx's Social and Political Thought. Critical Assessments*, volumi I-IV (Routledge, 1990); *Karl Marx's Social and Political Thought. Critical Assessments*, volumi V-VIII (con W. Russell, Routledge, 1999).

Michael R. Krätke è professore di Sociologia presso la Lancaster University (Lancaster, Regno Unito). È autore di: *Kritik der Staatsfinanzen: zur politischen Ökonomie des Steuerstaats* (Vsa Verlag, 1984); *Kritik der Politischen Ökonomie heute. Zeitgenosse Marx* (Vsa Verlag, 2017).

Michael Löwy è direttore di ricerca emerito presso il Centro nazionale della ricerca scientifica (Cnrs) (Parigi, Francia). Fra le sue monografie ci sono: *La stella del mattino. Surrealismo e marxismo* (Massari, 2001); *Il giovane Marx e la teoria della rivoluzione* (Massari, 2001); *Segnalatore d'incendio. Una lettura delle tesi Sul concetto di storia di Walter Benjamin* (Bollati Boringhieri, 2004); *La Cage d'acier. Max Weber et le marxisme wéberien* (Éditions Stock, 2013); *Rivolta e malinconia. Il romanticismo contro la modernità* (con R. Sayre, Pozza, 2017); *Rosa Luxemburg, l'étincelle incendiaire* (Le Temps des Cerises, 2018).

Sandro Mezzadra è professore associato di Filosofia politica presso l'Università di Bologna (Bologna, Italia). Fra le sue pubblicazioni ci sono: *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale* (ombre corte, 2008); *Confini e frontiere. La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale* (con B. Neilson, il Mulino, 2014); *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione* (manifestolibri, 2014); *The Politics of Operations. Excavating Contemporary Capitalism* (Duke University Press, 2019).

Marcello Musto è professore associato di Teoria sociologica presso la York University (Toronto, Canada). È autore delle monografie: *Ripensare Marx e i marxismi. Studi e saggi* (Carocci, 2011); *L'ultimo Marx, 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale* (Donzelli, 2016); *Karl Marx. Biografia intellettuale e politica, 1857-1883* (Einaudi, 2018).

Moishe Postone è stato professore di Storia presso la University of Chicago (Chicago, Usa). È autore di: *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*

(Cambridge University Press, 1993); *Marx est-il devenu muet? Face à la mondialisation* (L'Aube, 2003); *Deutschland, die Linke und der Holocaust. Politische Interventionen* (Ça ira, 2005).

*Ranabir Samaddar* è professore emerito in Migrazione e Studi sulla migrazione forzata presso il Calcutta Research Group (Calcutta, India). Fra le sue pubblicazioni ci sono: *Memory, Identity, Power: Politics in the Jungle Mahals (West Bengal), 1890-1950* (Orient Longman, 1998); *The Marginal Nation. Transborder Migration from Bangladesh to West Bengal* (Sage, 1999); *Karl Marx and the Postcolonial Age* (Palgrave Macmillan, 2017). È anche curatore di: *Beyond Kolkata. Rajarhat and the Dystopia of Urban Imagination* (con I. Dey e S. Sen, Routledge, 2013).

*Robin Small* è professore emerito presso la University of Auckland (Auckland, Nuova Zelanda). È autore di: *Marx and Education* (Ashgate, 2005); *Nietzsche and Rée. A Star Friendship* (Oxford University Press, 2005); *Karl Marx. The Revolutionary as Educator* (Springer, 2013).

*Benno Teschke* è professore di Relazioni internazionali presso la University of Sussex (Brighton, Regno Unito). È autore di: *The Myth of 1648. Class, Geopolitics and the Making of Modern International Relations* (Verso, 2003).

*Marcel van der Linden* è Ricercatore presso l'Istituto internazionale di Storia sociale (Amsterdam, Paesi Bassi). È autore delle monografie: *Western Marxism and the Soviet Union. A Survey of Critical Theories and Debates since 1917* (Brill, 2007); *Workers of the World. Essays toward a Global Labor History* (Brill, 2008); *Il lavoro come merce. Capitalismo e mercificazione del lavoro* (Mimesis, 2018). È curatore dei libri: *Beyond Marx. Theorising the Global Labour Relations of the Twenty-First Century* (con K. H. Roth, Brill, 2014); *Capitalism. The Reemergence of a Historical Concept* (con J. Kocka, Bloomsbury, 2016); *Marx's Capital. An Unfinishable Project?* (con G. Hubmann, Brill, 2018).

*Immanuel Wallerstein* è stato professore di Sociologia presso la Yale University (New Haven, Usa). Fra le sue pubblicazioni figurano: *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, volumi I-III (il Mulino, 1978, 1986, 1995); *The Capitalist World-Economy. Essays* (Cambridge University Press, 1979); *Razza, nazione, classe. Le identità ambigue* (con É. Balibar, Edizioni associate, 1991); *La scienza sociale: come sbarazzarsene. I limiti dei paradigmi ottocenteschi* (Il Saggiatore, 1995); *Dopo il liberalismo* (Jaca Book, 1999); *Capitalismo storico e civiltà capitalistica* (Asterios, 2000); *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo* (Asterios, 2013).

*Amy E. Wendling* è professoressa di Filosofia presso la Creighton University (Omaha, Usa). È autrice di: *Karl Marx on Technology and Alienation* (Palgrave-Macmillan, 2009); e *The Ruling Ideas: Bourgeois Political Concepts* (Lexington Books, 2012).

*Ellen Meiksins Wood* è stata professoressa di Teoria politica presso la York University (Toronto, Canada). È autrice di: *The Retreat from Class: A New «True» Socialism* (Verso, 1986); *Democracy Against Capitalism. Renewing Historical Materialism* (Cambridge University Press, 1995); *The Origin of Capitalism. A Longer View* (Verso, 2002); *Imperi del capitale* (Meltemi, 2007); *Citizens to Lords. A Social History of Western Political Thought*, volumi I-II (Verso, 2008, 2012).